Hubert Jedin

# MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

VI




BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Hubert Jedin
Manual de Historia de la Iglesia
Tomo VI
Parte 2
1978

Parte segunda

# IGLESIA ESTATAL E ILUSTRACIÓN

## Sección primera

# LOS CONCEPTOS

## XVIII. Bases y formas de la iglesia estatal especialmente en los estados de los Borbones durante los siglos XVII y XVIII

Por Heribert Raab

Profesor de universidad en Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA general: Hinschius; E. FRIEDBERG, *Die Gränzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung,* Tubinga 1872; E.H. FEINE; G. SCHNÜRER, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit,* Paderborn 1937; id., *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jh.* Poderborn 1941; Seppelt-Schwaiger V; L.A. VEIT, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus,* I (1648-1800), Friburgo de Brisgovia 1931: Pastor XIII-XVI; H. RAAB, *Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jh. bis zur Gegenwart,* Munich 1966; P. BREZZI, *Stato e Chiesa nel Ottocento,* Turín 1964; J.F. LE BRET, *Gesch. der so verrufenen Bulle In Coena Domini,* Frankfurt del Meno 1769; K. PFAFF, *Beiträge zur Gesch. der Abendmahlsbulle vom 16.-78. Jh.,* RQ 38 (1930) 23-76; R. GIURA LONGO, *La bolla In Coena Domini et le franchigie al clero meridionale,* «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 32 (Roma 1963) 275-296, 33 (Roma 1964) 81-128; P.G. CARON, *L'Appello per abuso,* Milán 1954.

Francia: R. HOLTZMANN, *Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des 9. Jh. bis zur Revolution,* Munich-Berlín 1910; G.J. PHILLIPS, *Das Regalienrecht in Frankreich,* Halle 1873; (reimpresión Aalen 1967); V. MARTIN, *Les origines du gallicanisme,* 2 vol., París 1939; J. THOMAS, *Le concordat de 1516. Les origines, son histoire,* 3 vol., París 1910; R. FOLZ, *Le concordat germanique et l'élection des évêques de Metz,* «Annuaire de la société d'histoire et d'archéologie de la Lorraine» 40 (1931) 157-305; R. METZ, *La Monarchie française et la provision des bénéfices ecclésiastiques en Alsace de la paix de Westphalie à la fin de l'ancien Régime (1648-1789),* Estrasburgo-París 1947; H.G. JUDGE, *Church and State under Louis XIV,* «History» 45 (1960) 217-233; R. DARRICAU,

*Louis XIV et le Saint-Siège, les indultes de nominations aux bénéfices consistoriaux 1643-1670:* BLE 65 (1965) 16-34 107-131; id., *Louis XIV et le Saint-Siège. La négociation du Traité de Pise (1664),* «Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France» (1964-65) 81-156; A.G. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet,* París 1953; J. ORCIBAL, *Louis XIV contre Innocent XI, les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française,* París 1949; N. RAVITCH, *The Taxing of the Clergy in 18th Century France:* CH 33 (1964) 157-174; A. GUTH, *Le don gratuit du clergé d'Alsace sous l'Ancien régime,* Estrasburgo 1960; id., *Les dernières impositions royales du clergé d'Alsace,* «Archives d'histoire et l'Église d'Alsace» 30 (1964) 205-272; B. WUNDER, *Ludwig XIV. und die Konstanzer Bischofswahl 1689,* ZGObrh 114 (1966) 381-391; P. BLET, *Le clergé de France et la monarchie,* 2 vol., París 1959.

El reino de las Dos Sicilias: F.J. SENTIS, *Die «Monarchia Sicula». Eine historisch-canonistische Untersuchung,* Friburgo de Brisgovia 1869; E. PAPA, *Politica ecclesiastica nel regno di Napoli tra il 1708 e il 1710,* «Gregorianum» 36 (1955) 626-668, 37 (1956) 55-87; id., *Il regno di Napoli tra Roma e Vienna nei primi decenni del settecento* (diss.), Roma 1955; M. SCHIPA, *Il regno di Napoli al tempo di Carlo Borbone,* Milán-Roma 1923; G. FALZONE, *Il regno di Carlo di Borbone in Sicilia 1734-1759,* Roma 1964; R. MOSCATTI, *Nella Sicilia di Carlo VI. Studi storici in onore di Gioacchino* II, Florencia 1958; G. CATALANO, *Le ultime vicende della Legazia apostolica di Sicilia nella controversia Liparitana alle legge quarentigie (1711-1871),* Catania 1950; P. ONNIS, *Bernardo Tanucci nel moto anticurialista del 700,* «Nuova Rivista storica» 10 (1926) 328-365; id., *L'abolizione della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli,* «Rassegna storica del Risorgimento» 15 (1938) 759-822; E. VIVIANI DELLA ROBBIA, *Bernardo Tanucci e il suo più importante carteggio,* 2 vol., Florencia 1942; A. MELPIGNANO, *L'anticurialismo napolitano sotto Carlo III di Borbone,* Roma 1965; M. ROSA, *Politica concordataria, giurisdizionalismo e organizzazione ecclesiastica nel regno di Napoli sotto Carlo di Borbone,* «Critica storica» 4 (9167) 494-531; L. SPINELLI, *La politica ecclesiastica di Bernardo Tanucci in tema di provista del benefici maggiori,* Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo I, Milán 1963, 1187-1236; R. MINCUZZI, *Bernardo Tanucci, ministro di Ferdinando di Borbone 1759-76,* Bari 1967.

Toscana: N. RODOLICO, *Stato e Chiesa in Toscana durante la Regenza lorenese (1737-65),* Florencia 1910; F. SCADUTO, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I, granduca di Toscana (1765-90),* Florencia 1885; A. WANDRUSZKA, *Leopold II,* 2 vol., Viena 1963-65; G. KÖNIG, *Rom und die toskanische Kirchenpolitik (1765-90),* dis. fil., Colonia 1964; M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella politica ecclesiastica leopoldina,* «Rassegna storica toscana» 11 (1965) 257-300; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *L'istruzione dei patrimoni ecclesiastici e il dissidio fra il vescovo Scipione de' Ricci e i funzionari leopoldini 1783-89:* ibid., 1 (1955); id., *La riforma «giansenista» della Chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà dei Settecento,* RSIt 71 (1959) 209-34.

Parma y Piacenza. Piamonte: P.A. KIRSCH, *Ein päpstliches Lehensprojekt für Parma und Piacenza unter Benedikt XIV*, HJ 24 (1903) 517-552; U. BENASSI, *Guglielmo Du Tillot, Un ministro riformatore del sec. XVIII. (1759-71)*, La política eccles., «Arch. Stor. per le prov. Parmensi» NS 24 (1924); P.C. BROGLIO, *Stato e Chiesa in Piemonte dal sec. XVIII al 1854*, Roma 1965; C. CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano. La republica democratica in Piemonte 1798-1800:* Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo I, Milán 1963, 95-110; P. STELLA, *Giurisdizionalismo e giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, Turín 1958; id., *La bolla «Unigenitus» e i nuovi orientamenti religiosi e politici in Piemonte sotto Vittorio Emanuele II, 1713-20*, RSTI 15 (1961); R. CIASCA, *Contrasti giurisdizionali a Genova nel secolo XVII*, Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo I, Milán 1963 195-213.

Venecia: B. CECHETTI, *La Repubblica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti di religione*, 2 vol., Venecia ²1890; A. BATTISTELLA, *La politica ecclesiastica della Repubblica di Venezia*, Venecia 1898; A. STELLA, *La proprietà ecclesiastica nella Repubblica di Venezia dal sec. XV al XVII*, «Nuova Rivista storica» 42 (1958) 4-30; id., *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia*, Ciudad del Vaticano 1964; A.M. BETTANINI, *Benedetto XIV e la Repubblica di Venezia. Storia delle trattative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdizionali ecclesiastici*, Padua 1966.

España y Portugal: Q. ALDEA, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII. Ideario político eclesiástico*, MCom 36 (1961) 134-539; id., *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII*, Comillas 1961; P.A. KIRSCH, *Das durch Benedikt XIV. i. J. 1753 mit Spanien abgeschlossene Konkordat*, AkathKR 80 (1900); R.S. LAMADRID, *El concordato español de 1753 según los documentos de su negociación*, Jerez de la Frontera 1938; B. DUHR, *Pombal. Sein Charakter und seine Politik*, Friburgo 1891; A. DE LA HERA, *El Regalismo Borbónico en su proyección indiana*, Madrid 1963; M.F. MIGUÉLEZ, *Jansenismo y Regalismo en España*, Madrid 1895; V. RODRÍGUEZ, *Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III*, «Estudios americanos» 1 (1948); R. OLACHEA, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, 2 vol., Zaragoza 1965.

No sólo los congresos europeos de paz[1] o la infructuosa protesta contra el título de rey que se autoconcedió el soberano de

1. J. MÜLLER, *Das Friedenswerk der Kirche* (1927) (insuficiente). Sobre el papel de los papas en los congresos europeos después de 1648 y de las nunciaturas de paz, fuera de las referencias existentes en Pastor XIV-XVI, sólo se dispone de investigaciones aisladas, por ejemplo A. v. REUMONT, *Mons. Agostino Franciotti und der Aachener Friede von 1668*, «Zsch. des Aachener Geschichtsvereins» 5 (1883) 53-74; CH. TERLINDEN, *La diplomatie pontificale et la paix d'Aix-la-Chapelle de 1668*, «Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome» 27 (1952) 249-268; S. v. LENGEFELD, *Graf Domenico Passionei, päpstlicher Legat in der Schweiz 1714-16*, Zurich 1900 (necesita amplia complementación);

Prusia (1701) y la creación del noveno electorado en favor de la casa de Hannover son un claro testimonio de la decadencia del poder papal desde mediados del siglo XVII, en contraste con el florecimiento cultural-espiritual del catolicismo del barroco y el despliegue del absolutismo de los príncipes. En las elecciones de los papas y en las exclusivas que se arrogaban en ellas las potencias católicas[2] se subraya de manera todavía más intensa la pérdida de prestigio internacional del papado[3] y la consolidación de las Iglesias estatales. Es cierto que las elecciones papales de los siglos XVII y XVIII recayeron casi sin excepción en candidatos dignos, aunque ancianos. Debido a la edad y a la enfermedad muchas veces no podían afrontar las tareas de su cargo. Cf. para lo que sigue los capítulos VII-IX y XVIII-XXX.

La razón de Estado y la tendencia absolutista de los soberanos sobre la iglesia convirtieron casi todos los conclaves en una batalla campal, en la que se enfrentaban, sobre todo, los intereses de Francia y España-Austria, y se buscaba una decisión previa en favor de las tendencias del Estado y de las Iglesias nacionales. Hasta mediados del siglo XVIII fue creciendo de un pontificado a otro la presión de España, Francia, Austria, y de las secundogenituras borbónicas de la península de los Apeninos sobre el papado. Además, los estados pontificios, militarmente impotentes, cargados de deudas irreparables ya no podían realizar su objetivo primitivo de asegurar a la cabeza de la iglesia la libertad de acción, y arrastraron a los papas de manera inevitable al confusionismo de la política de Italia como gran potencia. La inflexible obstinación en reivindicaciones jurídicas ya superadas, por ejemplo, en el derecho a la soberanía feudal sobre el reino de las Dos Sicilias, y sobre el ducado de Parma-Piacenza, forzaba contramedidas de los Estados en trance de unificación y agudizó sus posiciones contra la autoridad del papa en la Iglesia, la *pirateria beneficiale*, las nunciaturas y la jurisdicción espiritual.

---

G.V. VELLA, *Il Passionei e la politica di Clemente IX, 1708-16*, Roma 1953; I. PH. DENGEL, *Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland 1761-63. Geheime Sendung zum geplanten Friedenskongress in Augsburg und Visitation des Reichsstiftes Salem*, Roma 1905.

2. E.H. FEINE, RG 575s, con bibl.

3. «Las circunstancias imperantes bajo Benedicto XIII convirtieron al papa en la irrisión de los gobiernos europeos, tal como lo ponen de manifiesto los informes de la embajada.» Seppelt-Schwaiger V 424.

En la medida en que la península de los Apeninos se convirtió en el campo de batalla de las grandes potencias europeas y que la integridad de los Estados pontificios parecía estar más garantizada por un príncipe italiano que por el jefe de la cristiandad, se fue haciendo más fuerte el deseo de influir en las elecciones papales. La exclusiva de los reyes de España, Francia y del emperador, aplicada con más frecuencia cada vez desde mediados del siglo XVII y basada en el derecho de la iglesia estatal, es «propiamente una intimación a los electores a no dar su voto a un candidato determinado en interés de la paz entre el Estado y la Iglesia» [4], lo que equivalía a descartarlo legalmente de la elección.

Apenas iniciado el conclave que se celebró después de la muerte de Urbano VIII (29-7-1644) España descartó con la exclusiva al candidato del partido Barberini, cardenal Giulio Sacchetti, y volvió a excluirlo en el conclave de 1655. Una reclamación de Mazarino contra el cardenal Giambattista Pamfili en 1644 llegó demasiado tarde y no pudo evitar su elección (Inocencio X, 1644-1655); tampoco en la siguiente elección papal de 1655 pudo hacer triunfar Mazarino su oposición contra Fabio Chigi (Alejandro VII, 1655-67). La elección de Guilio Rospigliosi no se debe en modo alguno exclusivamente a la protección de Luis XIV, aun cuando así lo proclamaron más tarde los franceses. También los españoles, que nada sabían de las simpatías de Francia por este candidato, apoyaron a Rospigliosi, y el *squadrone volante* le consideró la persona más adecuada. Clemente IX (1667-69), en cuya elección no intervinieron las exclusivas, pudo participar de alguna manera en la terminación de la guerra hispano-francesa y en la realización de la paz de Aquistrán (2-5-1668), consiguiendo así desvirtuar la humillación del papado en la paz de Pisa (1664) el influjo de la Iglesia estatal francesa [5].

El conclave celebrado después de su muerte estuvo condicionado, una vez más, por la oposición exsitente entre España y Francia y por una influencia, desconocida hasta entonces, de los embajadores. El embajador francés Chaulnes comunicó al cardenal

---

4. WAHRMUND, *Die kaiserliche Exklusive im Konklave Innozenz' XIII*, 15.

5. Cf. p. 129s. Respecto de la intención de Franz Egon von Fürstenberg de desempeñar en Aquisgrán el papel de mediador de la paz, cf. A. FRANZEN, *Französische Politik und Kurkölns Beziehungen zu Frankreich unter Erzbischof Max Heinrich (1650-1688) in römischer Sicht:* RQ 52 (1957) 200.

d'Elce la exclusión formal, mientras que el embajador español Astorga dio a conocer las dudas que a la reina-regente le inspiraba el cardenal Vidoni e hizo fracasar, además, con la exclusiva, la candidatura del cardenal Brancaccio. A través de Venecia, la elección se orientó hacia el insignificante y bondadoso Emilio Altieri, de 80 años de edad (29-4-1670, Clemente X, 1670-76). La elección de su sucesor, Inocencio XI (Benedetto Odescalchi), se llevó a cabo una vez que el 20 de septiembre de 1676 se consiguió la aprobación de Luis XIV, al iniciarse el conclave. Mientras que en la elección de Alejandro VIII (1689-91), a despecho de los esfuerzos realizados ante la inminente guerra de sucesión española, ni Luis XIV ni Leopoldo I pudieron ejercer una decisiva influencia, la oposición entre el partido francés y el imperial-español dominó el conclave siguiente, que fue muy prolongado (12 de febrero a 12 de julio de 1691). La prometedora candidatura del posteriormente canonizado Gregorio Barbarigo fracasó en virtud de las presiones del emperador Leopoldo I, que aunque renunció a una exclusión formal, hizo saber que consideraba indeseable esta elección. También el embajador español intrigó contra ella y Luis XIV, por consideración a sus aliados se opuso también. Finalmente se llegó a una solución de compromiso en la persona de Antonio Pignatelli (Inocencio XII, 1691-1700), que tenía ya 75 años de edad.

La herencia española —Carlos II, el último Habsburgo en el trono español, murió sólo un mes después que Inocencio XII († 27-9-1700)— y la perspectiva de que la sede apostólica se viera arrastrada al conflicto en virtud de la toma de posición del papa difunto en favor de la sucesión francesa al trono, de la soberanía feudal sobre el reino de las Dos Sicilias y de la situación de los Estados pontificios que carecían de toda potencia militar, cubrió con sus sombras el conclave (9 de octubre a 20 de noviembre 1700), en el que finalmente los *zelanti* pudieron imponer su candidato, Gian Francesco Albani (Clemente XI[6], 1700-21). El 2 de abril de 1721, durante el escrutinio, antes de que se alcanzaran

6. «Clemente XI fue el último papa que defendió las grandes ideas y principios de Gregorio VII con la energía y la resistencia de este gran predecesor. Una personalidad noble, digna, de conciencia muy delicada y lleno de temor de Dios, impulsado por la necesidad de restaurar la paz quebrantada entre la Iglesia y el Estado, buscó esta paz con los mayores sacrificios de su actividad personal a lo largo de 20 años, pero no llegó a saborearla.» F.J. SENTIS, *Monarchia Sicula* 157s.

los dos tercios, el cardenal Althan impidió la elección del candidato del partido de los nepotes, Fabrizio Paolucci, dando a conocer la exclusiva del emperador[7]. Tras llegar a un acuerdo los partidos imperial y francés, la elección recayó sobre el cardenal Conti (Inocencio XIII, 1721-24). Nueve años más tarde fracasó el candidato de los *zelanti*, Lorenzo Imperiali, en razón de la protesta de las cortes borbónicas y Paolucci debido a la exclusiva del conclave anterior. Por primera vez, en la elección papal de 1730, intervino también un partido saboyano. La última exclusiva pública del siglo XVIII la pronunció Francia el 24 de junio de 1758 contra el cardenal Cavalchini, debido a la actitud mantenida por éste en el proceso de beatificación de Belarmino y en la cuestión de la constitución *Unigenitus*.

Mientras que la exclusiva estaba destinada a imponer objetivos del Estado y de las iglesias estatales en las elecciones papales y dentro de las perspectivas generales, para la controversia cotidiana con la Iglesia se desarrollaron ciertas instituciones ya existentes en la época pretridentina y se crearon otras nuevas. La reducción de las nunciaturas a la posición de meras representaciones diplomáticas de los Estados pontificios[8], llevada a cabo por la iglesia estatal en alianza con el episcopalismo, se completó con la institución de las agencias, formadas en España y Francia. Las puso en vigor en 1714-17 Carlos VI, primeramente para sus posesiones holandesas e italianas, extendiéndolas más tarde a los países hereditarios y al imperio[9]. A los ordinariatos de la monarquía de los Habsburgo se les indicó en 1759 que se sirvieran de la agencia romana y desde 1767 todos los asuntos relacionados con Roma,

---

7. Sobre Paolucci, que desde 1696 a 1698 fue nuncio en Colonia y bajo el pontificado de Clemente XI fue cardenal secretario de Estado, cf. H. RAAB, *Die Finalrelation des Kölner Nuntius Fabrizio Paolucci*, RQ 55 (1960) 129-150; L. JADIN, *L'Europe au début du XVIIIe siècle. Correspondance du Baron Karg de Bebenbourg, Chancelier du Prince-Évêque de Liège Joseph Clément de Bavière, Archevêque Électeur de Cologne avec le Cardinal Paolucci, Secrétaire d'Etat (1700-19)*, Bruselas-Roma 1968. WAHRMUND, *Die kaiserliche Exklusive im Konklave Innozenz' XIII*, 23, considera que la exclusión de Paolucci es quizá el «procedimiento algo precipitado de un cardenal todavía poco experimentado en las prácticas electorales romanas».

8. Cf. en el cap. XXII, pág. 624ss; K. WALF, *Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Abschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Konkordat (1159-1815)*, Munich 1966, 219s.

9. R. BLAAS, *Die k.k. Agenzie für geistliche Angelegenheiten*, MOESTA 7 (1954) 47-98; H. HERRMANN, *Die römische Agenzie für kirchliche Angelegenheiten Deutschlands und Österreichs*, RömHM 11 (1968) 188.

exceptuado el fuero interno, deberían gestionarse exclusivamente por medio de esta institución estatal. Pero, la iglesia estatal se supo servir sobre todo de la *appellatio tanquam ab abusu* y del *placet*, en sus disputas con la jerarquía.

La *appellatio ab abusu*, llamada también *recursus ab abusu*, *recursus ad principem*, *appel comme d'abus*, *recurso de fuerza*, es la invocación del poder del Estado contra un supuesto abuso del poder eclesiástico, especialmente en la jurisprudencia y administración [10]. Ya en los comienzos de esta institución, que tuvo su origen por diferentes razones en los municipios y principados de Italia, España y Francia, se anuncia la reivindicación absolutista de dominio sobre la Iglesia. Había que descartar en lo posible toda jurisdicción que pudiera competir con la estatal. En relación con la Pragmática Sanción de Bourges (1438) se había introducido en Francia el *appel comme d'abus*, confirmado por León X en el concordato de 1516 y regulado legalmente en las ordenanzas de Villers Cotterêts en 1539. En los siglos XVII y XVIII el *recursus ab abuso*, aun cuando condenado por la bula *In Coena Domini* desde 1581, y cargado de censuras eclesiásticas, se impuso en todos los Estados católicos «como medio de lucha del territorialismo contra el sistema hierocrático» [11]. En Lorena, donde el conflicto en torno al Code Léopold (1701-10) se concentró casi exclusivamente sobre el *recursus ab abusu* [12], representaba un medio de defensa de la autonomía nacional. El *recursus ab abusu* trata de expresar la soberanía territorial del Estado y, por medio del control estatal sobre la jurisdicción eclesiástica, poner fin a la evolución inciada con el privilegio *de non evocando*, y delimitar a la vez los campos de competencia entre el Estado y la Iglesia. Si es cierto que ha sido un instrumento de la Iglesia estatal, también ha contribuido a eliminar la posibilidad de recurrir contra el papa a un concilio general.

El arma más aguda de la iglesia estatal, «la garantía máxima para los derechos del Estado» [13], fue el *placet regium*, *exequatur*

---

10. E. EICHMANN, *Der Recursus ab abusu nach deutschem Recht*, Breslau 1903; P.G. CARON, *L'appello per abuso*, Milán 1954.

11. E. EICHMANN, o.c., 58.

12. L. JUST, *Clemens XI. und der Code Léopold (1701-10). Die kuriale Politik im Kampf mit dem lothringischen Staatskirchentum*, Frankfurt del Meno 1935.

13. E. FRIEDBERG, *Die Gränzen zwischen Staat und Kirche*, 799.

o *ius retentionis*, llamado *pareatis* en Lorena. Sus primeros indicios pueden verse en Inglaterra, y desde el confusionismo de la obediencia provocado por el cisma de occidente los príncipes lo ejercieron como derecho consuetudinario. Representa el derecho del jefe del Estado, o de los órganos delegados por él, de manera especial en España, por ejemplo el tribunal de la inquisición, para comprobar desde el punto de vista del interés del Estado determinados edictos eclesiásticos, principalmente los emanados de autoridades extranjeras, a fin de autorizar su publicación y ejecución o prohibirlos bajo castigos, siendo particularmente duros los prescritos por Felipe II en 1569, que llegaban hasta el destierro y la pena de muerte. En el sistema de la Iglesia estatal el *placet* pertenece a los *iura circa sacra* y a la soberanía. Se le fundamentaba en resoluciones conciliares, en la idea católica del Estado, de la misión del príncipe, y a partir del siglo XVIII, cada vez más enérgicamente en el derecho natural. El Estado tiene el *placet* frente a la Iglesia; ésta, sin embargo, no tiene *placet* alguno frente al Estado, pues la Iglesia se encuentra dentro del Estado, pero no el Estado dentro de la Iglesia. El *placet* se aplica en el siglo XVII y XVIII respecto de los edictos papales y episcopales, tanto de contenido disciplinar como dogmático, aun cuando, por ejemplo Felipe IV (10-6-1659) subrayó que no era necesario para las declaraciones doctrinales y prohibió en este sentido toda innovación para los Países Bajos. El episcopalismo de la Iglesia imperial del siglo XVIII exigió asimismo el *placet* para los obispos príncipes. A la condena del sínodo de Pistoya, efectuada por Pío VI en la bula *Auctorem Fidei* (28-8-1794), se le denegó el *exequatur* en el gran ducado de Toscana, así como en España, Francia, Venecia, Nápoles y Viena.

La finalidad del *placet* tiende a la conservación de la tranquilidad y el orden en el Estado, y a impedir las intervenciones de la curia romana en el ámbito del Estado o de los obispos competentes. Inocencio VIII censuró el *placet* en la bula *In Coena Domini*, pero no fue rechazado hasta mediados del siglo XIX el *ius, quod vocant «exequatur»* [14]. En Francia, una ordenanza de Luis XI de 1475 ordenaba el *placet* para los edictos papales. Se contaba entre

14. Litt. Apost. *Ad. Apostolicae*, 22 de agosto de 1851; *Syllabus* 8. de diciembre de 1864, § 6, art. 41.

las libertades de la Iglesia galicana. En Lorena existía desde 1484 un *placet* de inspección. Recomendado por el cardenal Cisneros y prescrito enérgicamente por Fernando el Católico (1509), era un fundamento de la Iglesia estatal española y se convirtió en modelo para los Países Bajos, la Italia septentrional y la Iglesia estatal de los Habsburgo, que ya bajo Leopoldo I comenzó a recurrir al *placet* cada vez con mayor frecuencia.

En relación con las bases teóricas del *placet*, un tratado publicado por el conocido canonista de Lovaina, Van Espen, el año 1712 adquirió una especial importancia[15]. Van Espen interpreta el *placet* no como un medio para restringir la independencia de la Iglesia, sino como un medio en mano de los superiores, puestos por Dios, para mantener el orden eclesiástico-político. Las ideas de Van Espen tuvieron más tarde una gran influencia en el derecho canónico del josefinismo. La discusión sostenida en los últimos años de Carlos VI en torno a la provisión de la cátedra de derecho canónico de la universidad de Innsbruck, arroja luz sobre esta situación. Se trataba de quitar esta cátedra a los jesuitas para dársela a Paul Josef Riegger. En este punto el gobierno declaró que pretendía proteger a los estudiantes contra máximas perniciosas que trataban de imponer el dominio exclusivo del clero y proporcionarles la verdadera doctrina, tal como la habían propuesto Covarruvias, Van Espen y otros[16].

En vano se pronunció Inocencio X, y más tarde Clemente XI en la bula *Nova semper* del 9 de noviembre de 1714, contra el *placet*. La historia de la bula *In Coena Domini*, tanto en la redacción del texto como en las medidas tomadas por los príncipes, refleja la lucha con la Iglesia estatal consolidada desde la contrarreforma y cada vez más poderosa a lo largo de los siglos XVII y XVIII. En España, bajo el reinado de Carlos V y de Felipe II, la publicación de esta bula había provocado graves conflictos. En 1763 tuvo lugar una nueva prohibición en España; como represalia

---

15. E. VON ESPEN, *Tractatus de Promulgatione legum ecclesiasticarum, ac speciatim bullarum et rescriptorum Curiae Romanae ubi et de placito regio, quod ante earum publicationem et executionem in provinciis requiritur (1712)*; cf. asimismo L. WILLAERT, *Le Placet royal aux Pays Bas*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 32 (1954) 466-506; 1075-1117.

16. G. MRAZ, *Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von ihrer Gründung bis zum Jahre 1740*, Innsbruck 1968, 193.

contra el *monitorium* papal contra Parma, se prohibió la publicación de la bula *In Coena Domini* (1768) en Parma, Venecia, Nápoles, España, la Lombardía austríaca (9-8-1768) y Bohemia. La Iglesia estatal pasó por alto el *Index librorum prohibitorum* de Roma. El Estado reclamó para sí el *ius proscribendi libros perniciosos*, lo que le permitía contrarrestar los intentos de intervención de la Iglesia o incluso actuar contra su voluntad. Las más conocidas derrotas en este campo de batalla tuvo que sufrirlas la Iglesia en el siglo XVIII al fracasar sus repetidas tentativas de hacer prohibir el *Febronius* o el escrito de Osterwald *Contra la inmunidad espiritual en cosas temporales*, y al tener que aceptar la supresión del comisariado apostólico de libros de Francfort del Meno [17].

La Iglesia estatal promovida por la Iglesia durante la contrarreforma para asegurar su propia existencia y su reforma interior, alcanzó en los siglos XVII y XVIII una configuración que se distingue de la que tenía la Iglesia pretridentina tanto en la sistemática como en la doctrina. Floreció sobre todo en los Estados católicos absolutistas, en España y Francia, en los Estados borbónicos de la península de los Apeninos, en los Países Bajos españoles, en Lorena, en la república de Venecia, en algunos cantones de la Confederación Helvética y finalmente en el electorado de Baviera y en Austria [18]. Esta Iglesia estatal es un complejo sistema de derecho eclesiástico marcado por el anticurialismo, el episcopalismo y un sello de Iglesia nacional de diversa intensidad en cada uno de los Estados. El galicanismo, profundamente enraizado en la historia francesa y estrechamente vinculado al proceso de consolidación de los reinos nacionales coincidente con el período de debilitación del papado durante el exilio de Avignon y el cisma de occidente, buscó, tras la reforma, el mantenimiento y conservación de la unidad nacional eclesiástica, y trata de conseguir, en oposición al papalismo, una reforma de la constitución eclesiástica en sentido episcopaliano y richerista, pero sobre todo el predominio

---

17. El final del comisariato apostólico de libros, vinculado en unión personal con el comisariato imperial, sobrevino cuando tras la muerte del obispo auxiliar de Worms, Franz Xaver Anton v. Scheben (19 de noviembre de 1779), el emperador José II nombró para este puesto, el 28 de febrero 1780, al librero reformado Johann Konrad Deinet. H. RAAB, *Apostolische Bücherkommissare in Frankfurt a.M.*, HJ 87 (1967) 326-354.

18. Véase más adelante cap. XXIV, pág. 661ss.

del Estado sobre la Iglesia. Se apoya para ello en la pragmática sanción de Bourges (1438) y, después de su supresión por el concordato de 1516, en las disposiciones, de este concordato, según las cuales le corresponde al rey el nombramiento para casi todas las diócesis y abadías, y por tanto la soberanía real sobre la Iglesia de Francia. La introducción del *placet* para los edictos papales (1475) y la regulación del *appel comme d'abus* (1539), así como los escritos de Pierre Pithou, Dupuy, de Marca, Richer[19], hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, consolidaron la Iglesia estatal y la tesis de *Las libertades de la Iglesia galicana*, en cuya obra, su autor Pierre Pithou, sostiene que tales libertades no son más que paráfrasis de la soberanía del rey sobre la Iglesia de Francia.

Después de la disputa en torno al *ius quarteriorum* (o inviolabilidad de la morada de un embajador, extendida a todo el barrio donde se hallaba situada) y la paz de Pisa (1664), tan humillante para el papa, el galicanismo alcanzó su punto culminante en la controversia de las regalías y en la *Declaratio cleri gallicani* (19 de marzo de 1682). Cuando Luis XIV consideró las regalías como derecho fundamental de la corona, extendió el derecho de nombramiento reconocido por el concordato de 1516 a todas las diócesis y abadías y, por añadidura, reivindicó la regalía eclesiástica en virtud de la cual podía proveer durante su vacancia todos los beneficios pertenecientes a una sede episcopal, Inocencio XI exigió la retirada del edicto y ante esta exigencia la asamblea del clero de Francia, influida por el rey, con la decisiva intervención de Bossuet, nombrado a la sazón obispo de Meaux, acordó aceptar una ampliación de las regalías y ratificó la *Declaratio cleri gallicani de potestate ecclesiastica*. Según estos cuatro artículos galicanos (19-3-1682), que reiteran sustancialmente la pragmática sanción de Bourges, el poder del papa no se extiende a las cosas temporales y asuntos civiles (Jn 18,36; Lc 20,25; Rom 13,1.2). Los reyes y príncipes, según disposición divina, no están sometidos en las cosas temporales al poder eclesiástico, y, por tanto, ni pueden ser depuestos directamente por ese poder, ni tampoco indirectamente liberando a los súbditos de su juramento de fidelidad. Incluso

19. Véase cap. IV, p. 114ss.

en los asuntos eclesiásticos el poder de la sede apostólica en Francia queda restringido por los decretos del concilio de Constanza sobre la superioridad del concilio, que fueron aprobados por la sede apostólica, confirmados por la costumbre de toda la Iglesia y cumplidos especialmente por la Iglesia galicana de la manera más escrupulosa. El ejercicio del poder papal está regulado por los cánones, las sentencias de los padres, la tradición y el derecho consuetudinario de Francia y de la Iglesia galicana. En cuestiones de fe el papa tiene la parte preferente, pero su juicio, sin el consentimiento de la Iglesia universal, no es inapelable (cf. cap. IV).

Los cuatro artículos fueron publicados como ley del Estado y enseñados en las universidades. Alejandro VIII pronunció en 1690 la declaración de nulidad de los mismos. La disputa en torno al *ius quarteriorum* antes mencionado, agudizó las tensiones provocadas por las regalías y la *Declaratio;* sin embargo, se pudo evitar el cisma. Bajo Inocencio XII se llegó a un compromiso (1693); Luis XIV renunciaba a la ejecución de los cuatro artículos a cambio de que el papa accediera a tolerar las regalías y reconociera como válidos los nombramientos de obispos efectuados por el rey. El derecho de la Iglesia estatal de Francia, sin embargo, hasta el siglo XIX, estuvo en gran parte determinado por la *Declaratio cleri gallicani.* Como compensación por los terrenos obtenidos de la Iglesia, se dictó en 1749 una ley de amortización y, aplicando un *appel comme d'abus,* en 1762, fue decretada la disolución de la provincia francesa de la Compañía de Jesús.

La Iglesia española se distinguía por su rígida estructuración. Poseía una gran parte del territorio nacional y disfrutaba de cuantiosísimas rentas, pero al propio tiempo se hallaba totalmente en manos del Estado. Su ascensión y su ocaso corren paralelos con la suerte y adversidad de aquél. El rey tenía el derecho de nombramiento sobre todas las diócesis y, al igual que en tiempos de Felipe II, también fueron nombradas algunas personas indignas durante el gobierno de los débiles Habsburgo del siglo XVII y de los Borbones del siglo XVIII. Los ingresos cuantiosos de muchos obispos no guardaban relación alguna con la mísera situación del clero, la pobreza de las capas inferiores del pueblo y la menguada formación teológica de amplios sectores de los religiosos regulares

y seculares. Fracasaron los intentos de reforma del jesuita Eberhard Nidhard († 1681 como cardenal), al que la reina regente María Ana nombró gran inquisidor y miembro del consejo secreto de Estado. El absolutismo dominante bajo Felipe V comenzó a influir en las relaciones con la Iglesia. Con motivo del reconocimiento del pretendiente al trono, el Habsburgo Carlos III, por el papa Clemente XI (1709), quedaron interrumpidas las relaciones diplomáticas con Roma, se cerró la nunciatura de Madrid, se bloquearon las temporalidades y, como contramedida, se negó la confirmación papal a los obispos nombrados por Felipe V. Melchor Rafael de Macanaz, fiscal del consejo de Castilla, compendió en 1713 la doctrina y exigencias de los regalistas: supresión de la bula *In Coena Domini*, derogación de la soberanía del papa sobre los reyes, patronato universal sobre todos los beneficios eclesiásticos. Los concordatos de 1717 y 1732 no pudieron eliminar las tensiones y, en el fondo, no satisficieron a ningún partido. El concordato suscrito por Benedicto XIV coaccionado por las circunstancias, otorgando al monarca el patronato universal, a que aspiraba, con excepción de 52 beneficios, «provocó una transformación casi completa de la disciplina de la Iglesia de España» [20]. Sin embargo, bajo el reinado de Carlos III y por influencia del conde de Campomanes (1723-1802), surgieron nuevos conflictos con la expulsión de los jesuitas y la exacerbada imposición del *placet* (1761) (cf. cap. XI).

A raíz del privilegio *Quia propter prudentiam tuam* concedido por Urbano II el 5 de julio de 1098 al gran duque Roger, los reyes de las Dos Sicilias reclamaban desde finales de la edad media el título y los derechos de *legatus natus papae* o de *legatus a latere*, y con ello todos los derechos que no estaban reservados especialmente al papa. Este poder soberano de los legados recibió desde el siglo XVI el típico nombre de *monarchia sicula*, y Fernando I, *el Católico* († 1516) se hizo nombrar *monarca* como poseedor también de la jurisdicción eclesiástica. Con la *monarchia sicula* iba unido el derecho de visita a las diócesis y monasterios, la decisión en las elecciones de superiores eclesiásticos, la facultad de excomunión y también de absolución en casos reservados al papa, el derecho de imponer castigos a obispos, nuncios y cardenales

20. P.A. KIRSCH, *Das durch Benedikt XIV im Jahre 1753 mit Spanien geschlossene Konkordat*, AkathKR 80 (1900) 320.

y de degradar a los superiores del clero secular y regular. Al no poder conseguir Felipe II una confirmación de la *monarchia sicula* por parte de Roma, nombró el 13 de julio de 1579 a Nicolaus Stizzia como primer juez permanente de la *monarchia (Judex Monarchiae Siculae)* y creó de este modo «una curia central que unía en una sola mano en forma sistemática toda la suprema juridicción eclesiástica» [21]. Los procesos que se llevaban en el tribunal de la *monarchia* no podían en ningún caso ser reclamados por el papa o llevados a Roma en superior recurso.

Los conflictos permanentes con la *monarchia sicula,* basada en «principios cismáticos» [22] y provocados casi siempre por el espíritu que prevalecía en la Iglesia llegaron a su punto culminante con el gobierno del papa Clemente XI, durante la guerra de sucesión española y con ocasión de las disputas surgidas por las pretensiones de José I y Carlos II en relación con la Iglesia. La crisis se desencadenó por un motivo insignificante, al ser ocupada la sede episcopal de las islas Lipari y exigirse una pequeña aportación fiscal, que el obispo Tedeschi, secretario de la congregación de ritos, estimó infringía la inmunidad eclesiástica reconocida por la bula *In Coena Domini* [23]. A la excomunión mayor de los funcionarios responsables, dictada por el obispo Tedeschi, el juez de la *monarchia* replicó con una absolución. Elevada la disputa a la superior instancia de la congregación de Inmunidades en Roma, pronto el asunto se enzarzó con las graves tensiones existentes entre Clemente XI y Felipe V.

El reconocimiento como *rey católico de España* (10-10-1709) del pretendiente de la casa de Habsburgo Carlos III, supuso para Clemente XI algunas concesiones por parte de la política imperial en Italia, pero suscitó al propio tiempo duras represalias por parte de Felipe V; expulsión del nuncio Zondadari de Madrid, prohibición de toda relación entre España y Roma, bloqueo de todos los ingresos de la sede apostólica procedentes de España, ataques a la inmunidad eclesiástica y a la jurisdicción de la Iglesia. Clemente XI, el 11 de octubre de 1711, declaraba nulos todos los

---

21. F.J. SENTIS, o.c., 130.
22. Ibid., 139.
23. K. PFAFF, *Beiträge zur Geschichte der Abendmahlsbulle* 51: censura de gravámenes impuestos a personas o entidades eclesiásticas sin autorización del papa.

decretos atentatorios a dicha jurisdicción e inmunidad, consideraba a sus autores incursos en las censuras canónicamente establecidas y rechazaba la confirmación de los candidatos a obispo, propuestos por Felipe V.

Este conflicto agravó la disputa en torno a la *monarchia sicula*. Un decreto de la congregación de inmunidades (26-1-1712) y un breve de Clemente XI (12-6-1712) declaraban inválida la absolución dictada por el juez de la *monarchia*, y confirmaban la excomunión. La réplica fue un decreto del virrey: todos los decretos y edictos papales eran nulos, porque infringían las leyes municipales, los privilegios, las costumbres y las regalías del reino. Con las excomuniones y entredichos locales por una parte, y la absolución de censuras eclesiásticas que los delegados del *juez de la monarchia* habían concedido por la otra parte, el bloqueo de las temporalidades y la expulsión de los obispos de Catania y Agrigento, así como del arzobispo de Mesina, la pugna alcanzó su punto culminante.

Cuando, pasando por alto las pretensiones pontificias sobre aquellos territorios en la paz de Utrecht (1713) quedó formalizada la cesión de Sicilia por parte de España al duque Victor Amadeo II de Saboya, y las tensas relaciones entre la curia y el Piamonte se acentuaron con las durísimas medidas adoptadas por la Iglesia local en Sicilia, Clemente XI, el 20 de febrero de 1715, por medio de la bula *Romanus Pontifex*, del mismo día del año anterior, decretó la supresión de la *monarchia sicula*.

La aplicación de la bula chocó con dificultades, pues el procurador fiscal del reino de Sicilia apeló al papa mejor informado, y Felipe V de España se reservó sus derechos en una protesta formal (23-12-1715). Escasamente tres años después, en virtud de la cuádruple alianza, ignorando una vez más los derechos feudales del papa (2-8-1718) Sicilia fue atribuida por Saboya a Austria, a cambio de Cerdeña. Sólo entonces, después de haberse logrado a duras penas la devolución de Comacchio a los Estados pontificios por parte del emperador Carlos VI (1725), se llegó con la colaboración de Próspero Lambertini, el futuro papa Benedicto XIV, a un compromiso sobre la *monarchia sicula*. Benedicto XIII no retiró explícitamente la bula de Clemente XI, pero en la bula *Fideli* (30-8-1728; ratificada en Viena el 10-11-1728) disponía

que las *causae vere maiores* quedaran reservadas a la curia romana o a una delegación pontificia en Sicilia, y modificaba el título de *juez de la monarquía real* transformándolo en *iudex ecclesiasticus delegatus.* El rey, como suprema instancia judicial, obtuvo el privilegio de nombrar un *iudex delegatus in partibus.*

Con el «preliminar» de Viena (3-10-1735), menospreciando enteramente los derechos temporales del papa, Nápoles y Sicilia como secundogenitura borbónica española, volvieron de nuevo a don Carlos. Bajo el gobierno de éste, quien por la muerte de un hermanastro le correspondió la corona española (1759), y sobre todo bajo el reinado de su hijo menor Fernando IV, el ministro y presidente del consejo de regencia, Bernardo Tanucci[24], con apasionados ataques a la Iglesia, duras medidas de reforma y un gran número de trabas, reiteró enérgicamente las reivindicaciones de soberanía por parte del Estado absolutista inspirado en el despotismo ilustrado. La excomunión lanzada por Clemente XIII contra el duque de Parma (30-1-1768) le suministró el pretexto para apoderarse de los enclaves de Benevento y Pontecorvo, pertenecientes a los Estados pontificios, asociándose a las represalias de la alianza de familia de los Borbones, contra «las ridículas y escandalosas pretensiones» de la curia romana ocupando los enclaves de Benevento y Pontecorvo que pertenecían a los Estados pontificios. Sólo después de haberse suprimido la Compañía de Jesús, a lo que Clemente XIII entonces se oponía, fueron restituidos los territorios en 1774.

En las medidas de reforma eclesiástica, muchas de las cuales no carecían de justificación interna, Tanucci se apoyó en la *monarchia sicula* y en los presupuestos formulados por el desafortunado Pietro Giannone (1676-1748)[25], cuya *Istoria civile del Regno di Napoli* (4 volúmenes, 1723) se consideró «como la biblia del anticurialismo»[26], así como en otros personajes de mentalidad jansenista, simpatizantes con la ilustración o adictos a la masonería.

Una traducción italiana de la *Exposition de la doctrine chré-*

---

24. Sobre éste recientemente R. MINCUZZI, *Bernardo Tanucci, ministro di Ferdinando di Borbone 1759-76,* Bari 1967.

25. L. MARINI, *Pietro Giannone e il giannonesimo a Napoli nel Settecento,* Bari 1950.

26. G. SCHNÜRER, *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jh.,* Paderborn 1941, 13.

*tienne*, de Mésenguy, se editó entre 1758 y 1760[27]. La ilustración, el cesarismo de los regalistas de orientación española, influencias jansenistas y francmasónicas se entremezclaban en Tanucci hasta constituir un sistema, cuyo anticlericalismo siguió obrando, aún después de la caída del ministro provocada por María Carolina (1776).

No mejoraron las tensas relaciones existentes entre Roma y Nápoles aun después que Clemente XII hubo proclamado la investidura del reino de las dos Sicilias (10-5-1738). Tampoco el concordato[28], concluido por Benedicto XIV después de difíciles negociaciones (2-6-1741), logró crear un *modus vivendi*, sino que fue origen de nuevos conflictos, aun cuando el papa, contra la opinión de algunos cardenales, hizo en el mencionado concordato considerables concesiones. Respecto del discutido *tribunal de la monarquía* se consiguió un acuerdo en el sentido de que debería ejercer la jurisdicción eclesiástica en suprema instancia un tribunal formado por tres clérigos y dos laicos nombrados por el rey. En la cuestión de la inmunidad personal, local y real Roma hizo concesiones; se delimitó el derecho de asilo; los extranjeros quedaron excluidos de beneficios en el reino, y se suprimieron algunos pequeños obispados. En contrapartida se eliminaría el *placet* y se modificaría el *recursus ad principem*.

Pronto, sin embargo, la interpretación de ciertos artículos del concordato y la persistente actitud anticlerical de la política eclesiástica imbuida del cesarismo inspirado por Tanucci desde Nápoles, provocaron nuevas e interminables disputas. Tanucci, que hacía responsable a la Iglesia incluso de la apurada situación económica del reino, pasando por alto el concordato de Benedicto XIII, redujo los monasterios, creó nuevas disposiciones relativas a la amortización, eliminó el derecho papal a los expolios y reclamó la provisión de todas las sedes episcopales, además de la cesión de todos los beneficios. Extendiendo el *placet*, fundado en el «derecho nacional y en el espíritu pacífico de la religión», incluso al fuero interno, al mismo tiempo delimitaba el ámbito

27. E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La riforma «giansenista» della Chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento*, RSIt 71 (1959) 210 ve en esto el comienzo de una estrecha «collaborazione fra riformatori giansenisti e filogiansenisti e campioni della lotta anticuriale».

28. A. MERCATI, *Raccolta di Concordati*, 338-364.

de acción de la Iglesia a la administración de los sacramentos y a la liturgia. La expulsión de los jesuitas del reino (1769) es índice significativo de aquella dura política de la Iglesia cesarista, y del radical anticlericalismo de Tanucci que en su trato con Roma aplicaba la receta: «Estaca, y la boca cerrada. Así se domestica al tigre romano»[29].

La caída de Tanucci significó el final de la obra reformadora, pero no el final del anticlericalismo y de la presión ejercida con toda clase de trabas contra la Iglesia. En 1778 quedó rota la vinculación de los monasterios con Roma. Se negó el *placet* a todos los breves y dispensas, si previamente no se había recabado la autorización real para recurrir a Roma, el llamado *liceat scribere*. De hecho quedaron cortadas de este modo todas las relaciones con la cabeza de la Iglesia. La reclamación del derecho real de presentación en todos los obispados tuvo como consecuencia que sólo en 1784 más de 30 diócesis del reino de Nápoles quedaran sin obispo y en 1798 más de sesenta estuvieron vacantes[30]. En 1787 el rey de las dos Sicilias negó formalmente los derechos feudales del papa, al negarse a presentar, invocando razones históricas y de derecho nacional, el palafrén blanco y los 7000 ducados de oro, presentación habitual desde la investidura de Carlos de Anjou. La solemne protesta papal contra este acto, el 29 de junio de 1788 en la basílica de San Pedro, no tuvo resultado alguno.

En la república de Venecia florecía la política anticurialista y una rígida política de Iglesia estatal, incluso en la segunda mitad del siglo XVII y en el siglo XVIII, después de haber superado una gravísima crisis en la disputa en torno a Paolo Sarpi. La república sujetó en 1754 las relaciones de sus súbditos con Roma y la ejecución de las bulas y edictos papales a una aprobación previa del Estado. Se prohibieron las donaciones a mano muerta, se llevó a cabo la supresión de conventos, las órdenes religiosas quedaron sometidas a los obispos. Los obispos no pudieron en adelante abandonar sus diócesis sin autorización estatal.

En Parma la política eclesiástica del Estado asumió sus formas más rígidas con el gobierno de Guglielmo du Tillot y después

29. Tanucci a Galiani, 30 de abril de 1768. Citado en Pastor *XVI*, I 875.
30. F.J. SENTIS, 195.

de la excomunión del duque (30-1-1768), aunque, tras la caída del primer ministro, su sucesor recorrió la vía de la moderación (1771). En Cerdeña, incluso después de los concordatos de 1727 y 1742, siguió existiendo el *appel comme d'abus* y fue ampliado por las disposiciones que se publicaron en los años 1770 y 1771. Se modificó el derecho de asilo, si bien el brazo secular tenía que ayudar al obispo contra los clérigos si aquél lo solicitaba. Los duques de Lorena fueron los primeros que desarrollaron en Toscana una política cesarista frente a la Iglesia. Francisco I cedió la censura de los libros a las autoridades seculares, promulgó una ley de amortización y suprimió algunos monasterios. Las reformas jurídico canónicas efectuadas por su hijo Leopoldo, que habían sido preparadas por Pompeo Nero y Giulio Rucellai, prescindiendo de algunos detalles, en sus rasgos fundamentales coinciden en las tendencias de las iglesias estatales en la Lombardía austríaca, en el reino de las Dos Sicilias, en Parma y Piacenza, pero transcendiendo la política cesarista del josefinismo, apuntan todavía más lejos. El ejemplo de Venecia, de España y de los Países Bajos, así como el modelo de Lorena influyeron en la política eclesiástica de los Habsburgo, que fue constituyéndose a medida que se consolidaba el poder imperial y se consumaba la integración de la Iglesia bajo Leopoldo I y José I (disputa en torno a Comacchio y política de recuperación en Italia).

## XIX. LA ILUSTRACIÓN *

Por Oskar Köhler

Profesor de universidad en Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: 1. General: W. DILTHEY, *Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation* (= Ges. Schr. 2) Gotinga [6]1960; P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715,* Paris 1935, id. *La pensée européenne au XVIII[e] siècle de Montesquieu à*

* Este capítulo no pretende ser una exposición completa de la ilustración, sino más bien de presentarla con vistas al objetivo de la presente obra. De la teología dogmática e histórica de la ilustración se hablará en los lugares correspondientes de este volumen.

*Lessing*, París 1946; R. MOUSNIER - E. LABROUSSE - M. BOULOISEAU, *Le XVIII$^{e}$ siècle. 1715-1815. L'èpoque des «lumières»*, París [5]1967; R. KOSELLEK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (= Orbis Academicus), Friburgo-Munich 1959; J.L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York 1960; H. NICOLSON, *The Age of Reason, 1700-1789*, Londres 1961; A. COBBAN, *In Search of Humanity. The Role of the Enlightenment in Modern History*, Londres 1960; L.I. BREVOLD, *The Brave New World of Enlightenment*, Ann Arbor, Michigan 1961; F. VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Viena-Munich 1961; A. WOLF, *A History of Science, Technology and Philosophy in the 18th Century*, 2 vol., Nueva York [2]1961; G. FUNKE, *Die Aufklärung. In ausgewählten Texten dargestellt und eingeleitet*, Stuttgart 1963; P. CHAUNU, *La civilisation de l'Europe classique, restituée dans son unité profonde et sa divirsité*, París 1966; F. WAGNER (dir.), *Europa im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung* (= Hdb. der europäischen Geschichte IV) Stuttgart 1968. En éste especialmente: F. WAGNER, *Die Einheit der Epoche*, 1-163 (cada uno de los artículos relativos a los países concede un espacio muy diferente a la historia cultural); B. WILLEY, *The 17th Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*, Garden City, Nueva York 1953; R. MOUSNIER, *Les XVI$^{e}$ et XVII$^{e}$ siècles. La grande mutation intellectuelle de l'humanité*, París 1965; B. WILLEY, *The 18th Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Londres 1961; *Transactions of the First International Congress on the Enlightenment*, 4 vol., Ginebra 1963 (= Studies on Voltaire and the 18th Century, edic. dir. por T. BESTERMAN, vol. 24-27); *Transactions of the Second International Congress on the Enlightenment*, 4 vols., Ginebra 1967 (= ibid., volumen 55-58); W. ANDREAS, *Literaturberichte. Absolutismus u. Aufklärung*, «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 5 (1954) 494-501; id., ibid. 9 (1958) 107-114; id., ibid. 16 (1965) 51-59.

2. Filosofía: J. KREMER, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jh.*, Berlín 1909; E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1912) (= Grundriss der philosophischen Wissenschaften), Tubinga 1932; ST. HAMPSHIRE (dir.), *The Age of Reason. The 17th Century Philosophers, Selected, with Introduction and Interpretative Commentary*, Boston 1956; M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tubinga 1945; C.L. BECKER, *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers*, New Haven, Connecticut 1932, [9]1952; aquí especialmente 33-70 el capítulo *The Laws of Nature and of Nature's God.*

3. Pedagogía: L. WEBER, *Pädagogik der Aufklärungszeit*, Frauenfeld-Leipzig 1941; H. WEIMER, *Geschichte der Pädagogik*, Berlín [17]1967 (= Sammlung Göschen 145-145a); A. REBLE, *Geschichte der Pädagogik*, Stuttgart [6]1962), aquí especialmente 123-159.

4. Estado y derecho internacional: F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924 (= Obras I), Munich 1957, 245-400; L. STRAUSS J. CROPSEY (dir.), *History of Political Philosophy*,

Chicago 1963; G. MÖBUS, *Die politischen Theorien im Zeitalter der absoluten Monarchie bis zur französischen Revolution,* Colonia [2]1966; TH. RAMM, *Die grossen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen* I, 1 y I, 2, Stuttgart 1955; E. REIBSTEIN, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis* I (= Orbis Academicus I, 5), Friburgo-Munich 1957, 237-609; A. GEOUFFRE DE LAPRADELLE, *Maîtres et doctrines du droit de gens* (París [2]1950); J.J. CHÉVALLIER, *Les grandes oeuvres politiques; de Machiavel à nos jours* París [5]1957; K. v. RAUMER, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance* (= Orbis Academicus), Friburgo-Munich 1953; H.J. SCHLOCHAUER, *Die Idee des ewigens Friedens. Ein Überblick über Entwicklung und Gestaltung des Friedenssicherungsgedankens auf der Grundlage einer Quellenauswahl,* Bonn 1953, 76-129.

5. Relación histórica: W. DILTHEY, *Das 18 Jh. und die geschichtliche Welt:* Dutsche Rundschau (Aug./Sept. 1901) (= Ges. Schriften 3) Gotinga [2]1959, 209-268; B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia,* Bari 1917; tr. cast. *Teoría e historia de la historiografía.* IDEM, *Piccoli saggi di filosofia politica,* Bari 1934; F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus,* Munich 1936, [2]1946; K. LÖWITH, *Meaning in History,* Chicago 1949; F. WAGNER, *Geschichtswissenschaft* (= Orbis Academicus I, 1), Friburgo-Munich 1951, [2]1966, 63-140 (con bibl.); H. GOLLWITZER, *Europabild u. Europagedanke.* Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. u. 19 Jh., Munich 1951, 54-118; H. v. SRBIK, *Geist u. Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart* I, Munich-Salzburgo 1950, 69-166; A. KRAUS, *Vernunft und Geschichte,* Friburgo de Brisgovia 1963, en la 1.ª parte, «Das Jahrhundert und seine Geschichte», ofrece un aspecto que excede al tema propiamente dicho sobre la relación de la historia de la ilustración; F. GÜNTHER, *Die Wissenschaft vom Menschen. Ein Beitrag zum deutschen Geistesleben im Zeitalter des Rationalismus mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklung der deutschen Geschichtsphilosophie im 18. Jh.* (tesis dr. Leipzig 1906), Gotha 1906; A. SCHREIBER, *Das Mittelalter, universalhistorisches Problem vor der Romantik,* AKG 31 (1943) 93-120.

6. Matemática y ciencias naturales: F. DANNEMANN, *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang,* 4 vol., Leipzig [2]1920-23, I: *Von den Anfängen bis zum Wiederaufleben der Wissenschaften* (403ss); II: *Von Galilei bis zur Mitte des 18 Jh;* III: *Das Emporblühen der modernen Naturwissenschaften bis zur Aufstellung des Energieprinzips* (desde mediados del siglo XVIII); W.C. DAMPIER, *Geschichte der Naturwissenschaft in ihrer Beziehung zu Philosophie und Weltanschauung,* Viena-Stuttgart 1952, 179-239; A. MEIER, *Die Mechanisierung des Weltbilds im 17. Jh.* (= Forsch. zur Gesch. der Philosophie u. Pädagogik 18), Leipzig 1938; J. KRÜGER, *Das Weltbild der Naturwissenschaft im Wandel der Zeiten. Eine Geschichte der Naturforschung von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Paderborn 1953; E.J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes,* Berlín-Gotinga-Heidelberg 1956 (desde la página 339 al final, especialmente el epílogo, considera

cuestiones profundamente religiosas); H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, Londres 1958 (aquí desde la página 96); R. A. HALL, *Die Geburt der naturwissenschaftlichen Methode 1630-1720 von Galilei bis Newton*, Gütersloh 1965; L. ROULE, *L'histoire de la nature vivante d'après l'oeuvre des grands naturalistes français*, 6 vol., París 1924-32; O. BECKER, *Die Grundlagen der Mathematik in geschichtl. Entwicklung* (= Orbis Academicus II, 6), Friburgo-Munich 1964, 131-167; H. WEYL, *Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft* (= Hdb. der Philosophie, nueva edición dir. por M. SCHRÖDER), Munich [2][1948]; M. V. LAUE, *Geschichte der Physik*, Bonn [2]1947; H. LANGE, *Geschichte der Grundlagen der Physik*, 2 vol (= Orbis Academicus II, 7 y II, 13), Friburgo-Munich 1954-61, I 165-239, II 258-297; E. ZINNER, *Astronomie. Geschichte ihrer Probleme* (= Orbis Academicus II, 1), Friburgo-Munich 1951; J. ANKER - S. DAHL, *Werdegang der Biologie*, Leipzig 1938, 67-180; E. UNGERER, *Die Erkenntnisgrundlagen der Biologie, Ihre Geschichte und ihr gegenwärtiger Stand:* Hdb. der Biologie, begr. von L. von Bertalanffy, edic. dir. por F. GESSNER, I/1, Constanza 1965, 26-42; E. UHLMANN, *Entwicklungsgedanke und Artbegriff in ihrer geschichtlichen Entstehung und sachlichen Beziehung*, «Jenaische Zschr. für Naturwiss.» 59, N.F. 52 (Jena 1923), 14-31; P.G. HESSE, *Der Lebensbegriff bei den Klassikern der Naturforschung. Seine Entwicklung bei 60 Denkern und Forschern bis zur Goethezeit*, Jena 1943, 30-79; E. GUYÉNOT, *Les sciences de la vie aux XVII*[e] *et XVIII*[e] *siècles. L'idée d'évolution*, París 1941; A. BARTHELMESS, *Vererbungswissenschaft* (= Orbis Academicus II, 2), Friburgo-Munich 1952, 21-43; W. ZIMMERMANN, *Evolution, Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse* (= Orbis Academicus II, 3), Friburgo-Munich 1953, 158-336; TH. BALLAUFF, *Die Wissenschaft vom Leben* I (= Orbis Academicus II, 8), Friburgo-Munich 1954, 121-343; J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII*[e] *siècle*, París 1963.

7. Respecto de la relación entre la teología y las ciencias: O. ZÖCKLER, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte*, 2 vol., Gütersloh 1877-79, I: *Von den Anfängen der christlichen Kirchen bis auf Newton und Leibniz* (desde 517); II: *Von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart* (hasta 580); L.A. VEIT, *Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jh. und die deutsche Kirche. Ein Zeitbild aus der deutschen Geistesgeschichte* (= Görres-Ges. zur Pflege der Wiss. im kath. Dtl., Zweite Vereinsschrift), Colonia 1937; W. PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Gotinga 1957, analiza la «Fisicoteología» del siglo XVII y principios del XVIII de orientación muy acentuada hacia la «ilustración primitiva»; W. PHILIPP (dir.) *Das Zeitalter der Aufklärung* (= Sammlung Dieterich 272, Reihe: Klassiker des Protestantismus VII), Bremen 1963; partiendo de la intención de esta serie hay que entender el principio de la selección de personajes y textos aquí presentados, entre los que entran también J.G. Hamann, J.K. Lavater, M. Claudius, mientras que faltan

por ejemplo J. Locke, D. Hume, Voltaire y otros; cf. id., *Das Werden der Aufklärung;* P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik,* 2 vol., Gütersloh 1947-48, una dogmática evangélica, que tiene en cuenta especialmente las cuestiones históricas entre la ciencia natural y la teología; M. SCHEELE, *Wissen u. Glauben in der Geschichtswissenschaft. Studien zum historischen Pyrrhonismus in Frankreich und Dtl.,* Heidelberg 1930; R.S. Westfall, *Science and Religion in 17th Century England* (= Yale Historical Publications. Miscellany 67), New Haven, Connecticut 1958.

## *Concepto*

La época de transición (1680-1715) asociada a *La crise de la conscience européenne*[1], si se atiende a las denominaciones más frecuentes en cada país *(siècle des lumières, enlightenment, iluminismo, ilustración)* más que la idea de crisis evoca retrospectivamente la metafísica de la *illuminatio* que san Agustín legó al Occidente europeo en formación[2]. Sólo que la agustiniana *illuminatio* de Dios en el hombre se entiende en el siglo XVIII producida en el espíritu humano por la luz de la razón y ello tiene su antecedente más próximo en el tomismo, que reconoce al hombre la capacidad de ascender analógicamente al conocimiento de Dios por el de las cosas creadas, si bien la racionalidad está unida a la fe en la revelación, se halla vinculada indisolublemente a ésta y tiene su fundamento en ella.

Así como el racionalismo de la ilustración no es históricamente inteligible sin la escolástica[3], así también su antiinstitucionalismo (dirigido primariamente contra la Iglesia y al principio tolerante con el Estado absolutista fundado racionalmente en el derecho natural pero a la postre desembocando en la revolución) sólo puede entenderse a partir de la concepción cristiana de la persona como ser único y libre, sin olvidar tampoco la experiencia religiosa del pietismo[4].

El racionalismo y el antiinstitucionalismo, emancipado de la propia tradición, son el fundamento de la idea de una humanidad

1. P. HAZARD, *Crise* 1935.
2. L. OEING-HANHOFF, *Licht,* II. Philosophisch, LThK² VI (1961) 1024.
3. «Las raíces más profundas de la ilustración se remontan hasta la alta edad media» (F. VALJAVEC, o.c., 16).
4. Cf. p. 763.

*una,* propia de la ilustración, pero que por otra parte no es concebible sin la historia cristiana de la salvación, universal en su esencia («judíos y paganos», Rom 11,25; 1.16; 10,12) y, al propio tiempo, particular en la historia *(gesta Dei per francos).* Ahora bien, si la ilustración es resultado de la *diastasis* medieval desarrollada a lo largo de los siglos entre la esfera espiritual y la política, entre la interioridad y la institución, entre libertad y autoridad, entre mundo y Dios (Mayer-Pfannholz)[5], entonces cabe relacionar con ella la crisis del espíritu europeo, que institucionalmente se caracteriza porque la Iglesia «pierde el liderazgo»[6] y el cristianismo (de donde nace la ilustración) es públicamente enjuiciado con más o menos violencia según las personas y los lugares[7], sin que resulte posible hacer la distinción entre acusador y acusado, antes de cerrarse históricamente el proceso. Son típicas de esta crisis, además del hecho de que toma su origen del proceso histórico del pensamiento occidental[8], la complejidad de su desarrollo e incluso sus mismas contradicciones internas. El escepticismo no sólo ataca los dogmas de la fe cristiana, sino que socava los fundamentos más firmes de la razón humana, celebrada al principio con entusiasmo para someterla después, aunque fuera de rechazo, a una crítica implacable que cínicamente labra su total descrédito. Frente a la certeza de la conciencia cartesiana y sus *ideas innatas* se levanta el empirismo psicológico de J. Locke (el alma es una página originariamente en blanco) que influye en amplios círculos (Montesquieu, Voltaire, Rousseau) y desemboca en el sensualismo. Partiendo del mismo J. Locke, D. Hume ataca su deísmo como nuevo dogma y muestra la vaciedad del concepto de *religión natural,* llamado a tender un puente con las religiones reveladas. En su lugar pone la indigencia religiosa en sentido psicológico, que

---

5. A. MAYER-PFANNHOLZ, *Phasen des Mittelalters,* «Hochland» 36 (1938-39) 188.
6. H. JEDIN, MHI V, 874s.
7. P. HAZARD, o.c., 25.
8. La mayor parte de las veces se ha prestado poca atención a este aspecto en la literatura católica acerca de la ilustración. El cliché negativo indiferenciado *indiferentismo, racionalismo, agnosticismo, naturalismo, materialismo* (FUNK-BIHLMEYER III [1934] 217s; en la edición 17 dirigida por H. TÜCHLE [1961] 249 se precisa mejor la imagen) coincide generalmente con el cliché positivo, *humanización de la administración de la justicia, lucha contra la superstición, especialmente de la caza de brujas, interés por la pedagogía, tolerancia ciudadana* (ésta, con reservas); así también A. SCHWARZ, *Aufklärung,* LThK² I (1957) 1058 con la adición de que lo positivo sólo se refiere naturalmente en el fondo «a un ideal cristiano al que se le ha rebajado el contenido».

brota del temor y la esperanza, como una más de las deficiencias humanas.

Con mucha más intensidad que en Inglaterra, la teología en Alemania mantuvo un diálogo constante con la filosofía de la ilustración, desde Leibniz hasta Kant, aun cuando en las discusiones críticas quedara al otro lado de la mesa de los debates. El ejemplo alemán es una clara muestra de una situación que, en mayor o menor grado, es válida para la ilustración en los diversos países de Europa: «su objetivo constante, en el cual consume todo su esfuerzo, en los últimos siglos es el cristianismo» [9]. Y si el observador no se deja engañar por la acritud del lenguaje, descubrirá el mismo intento hacia el diálogo, incluso en la ilustración francesa, en Pierre Bayle, hijo de un pastor protestante, cuya relación con el calvinismo es discutida, y en el odio anticlerical del *Écrasez l'infame* de Voltaire, para sólo citar dos ejemplos. Si se considera la ilustración como fenómeno de conjunto y debidamente se separan de las grandes figuras lo multiplicadores, que influyen profundamente en la amplia zona de personas *instruidas*, entre las que hay también gentes que no pueden leer por su cuenta, pero que escuchan lo que les leen, el panorama abarca desde la «llana aspiración a la felicidad hasta la mística sublime de Spinoza y Malebranche» [10].

Juntamente con la noción de la filosofía como «proceso universal del filosofar», que tratará de crear un nuevo orden [11], son las *sciences*, las ciencias de la naturaleza, las que imprimen su sello a la época, y con sus observaciones y experimentos comunican una conciencia cada vez más intensa de la soberanía del hombre. Aun cuando la matemática y la física de Newton propor-porcionaron conocimientos permanentes, mientras la biología de los siglos XVII y XVIII resulta hoy en día sólo importante desde el

9. H. FREYER, *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart ²1954, 527. «Too credulous and too sceptical» califica en conjunto C.L. BECKER (o.c., 30s) a la ilustración y piensa «there is more of Christian philosophy in the writings of the "Philosophes" than has yet been dreamt in our histories». En actitud crítica contra este *brillante* trabajo, A. COBBAN (o.c., 228) carga el acento sobre la característica de que «the enlightenment is correctly identified as the source of the current conflict in ethical values and the consequent pessimism».

10. F. WAGNER, *Handbuch* 129. «Not only was there in some of the intellectual leaders a great aspiration to demonstrate that the universe ran like a piece of clockwork, but this was itself initially a religious aspiration» (H. BUTTERFIELD, *Origins* 119).

11. E. CASSIRER, o.c., prefacio X.

punto de vista de la historia de los problemas, sin embargo en las postrimerías de este período toda la naturaleza, incluido el hombre, se convierte en objeto de investigación y los resultados que se alcanzan son confrontados con la imagen tradicional de la creación, por parte de importantes científicos de la naturaleza que de ningún modo pueden calificarse de superficiales[12].

A este proceso endógeno de la ilustración europea corresponde la crítica que el descubrimiento del mundo suscita, dirigida contra la tradición occidental y el cristianismo en su conjunto o, cuando menos, en su práctica cotidiana, que se compara con las culturas superiores de Asia y los pueblos primitivos de América. Esto supuso, sin tener de ello plena conciencia los contemporáneos, que los relatos de los misioneros, especialmente de China y de América, provocaron una *crítica de la civilización*, llamada a presentar a la patria de origen una imagen ideal, al modo taciteo, que moviera a la reflexión, como un tiempo había ya hecho san Francisco Javier. Paradójicamente, los hombres que se habían lanzado por el ancho mundo para propagar la fe cristiana y anunciar el mensaje evangélico, sin proponérselo, fueron quienes sembraron la duda respecto a lo absoluto del cristianismo, y desde luego, proponiéndoselo, rechazaron toda pretensión de identificar la *christianitas* con la cultura occidental[13]. La fe cristiana se manifestó de esta manera como una *ilustración*, al ponerse en tela de juicio su materialización histórica y con ello la concepción misma de la historia centrada de modo exclusivo en Europa. Así como con el estudio empírico de la naturaleza la doctrina de la creación se convirtió en problema, del mismo modo resultó problemática la historia cristiana de la salvación desde la experiencia de una imagen universal de la historia, aun cuando el saber positivo, como veremos, no hubiera logrado destacarla en un claro perfil.

El *racionalismo* de la ilustración implicó una radicalización de la racionalidad occidental y, al propio tiempo, un desconocimiento del misterio inmanente en el hombre. El *naturalismo*, por su parte, supuso descubrir el mundo, pero también la pérdida de su

12. Cf. en la bibliografía de este capítulo, apartado 6, las historias críticas de las ciencias naturales (especialmente E.J. DIJKSTERHUIS, H. BUTTERFIELD, H. LANGE, E. UNGERER), además, en el apartado 7, O. ZÖCKLER, W. PHILIPP, P. ALTHAUS, R.S. WESTFALL y a continuación cada uno de los investigadores de la época.

13. Cf. p. 441s en este volumen.

dimensión total, al empequeñecerlo con una interpretación materialista. La desteologización del derecho natural que discurre desde Grocio a Pufendorf y Thomasius constituyó el fundamento del Estado tolerante, pero sentó también las bases para el encumbramiento del Estado absoluto como *primum principium* de la vida política y social en la práctica. El *indeferentismo* en la vida real brindó el fundamento a la tolerancia que, tras la disolución del universalismo medieval (con su problemática propia) apuntaba en el plano intelectual y político a una nueva universalidad de la verdad, pero también engendró un escepticismo nihilista. La ilustración sólo puede entenderse en esta su ambivalencia, que se muestra de manera especialmente clara en su actitud confusa frente a la idea de progreso, llamada a sustituir la promesa de salvación de la fe cristiana.

El enfrentamiento con la tradición tuvo también su reflejo en las instituciones docentes de cada país. Los antiguos institutos, las universidades y las escuelas parroquiales y municipales se cerraron durante largo tiempo a la ilustración. La acción más importante vino de las academias, de las sociedades científicas, y, sobre todo, de los profesores particulares de las familias aristocráticas y de los círculos sociales. Casi todos los seguidores de la ilustración se ocuparon de cuestiones pedagógicas. Los pedagogos más importantes de la época fueron Juan Amós Comenio (1592-1670, Amsterdam) con su *Orbis sensualium pictus* (1654) y su *Didactica magna* (1672)[14], así como J.J. Rousseau (cf. más adelante). La penetración del espíritu de la ilustración en amplias capas del pueblo fue sin embargo un proceso largo, que —dinamizado en sí mismo por la *segunda ilustración*— alcanza nuestro siglo. Corresponde en este caso una gran importancia a los medios de formación de la opinión pública[15].

Si se considera a la ilustración en su contorno histórico, no es nada fácil determinar su comienzo. La diferencia respecto del humanismo consiste en que este último, a pesar de sus rasgos intensamente paganos, debe coordinarse en gran parte con la

14. K. Schaller, *Die Pädagogik des J.A. Comenius*, Heidelberg 1962. Cf. la bibliografía del capítulo. El *Saeculum* fue definido por Niethammer como el «siglo pedagógico» (1795) (cf. A. Reble, o.c., 129).

15. C. Ledré, *Histoire de la Presse*, París 1958. Cf. la bibl. en cada uno de los países.

crítica y la reforma interna de la Iglesia [16] y donde introduce la secularización, suele respetar el campo teológico. Esto se advierte a las claras en la historiografía. Los humanistas cultivan zonas regionales de la historia después de efectuar un claro deslinde respecto al horizonte salvífico de la edad media y aplican la crítica a los temas escogidos, dejando siempre intacta y a salvo la *historia divina*, al revés de Voltaire. Aunque no quepa afirmar que «sólo una nueva reflexión sobre las bases de la vida cristiana» permitió, después del humanismo, superar el «antiguo pensamiento «estático» [17] (que no fue en absoluto tan estático), es sin embargo cierto que el radical enfrentamiento con la fe cristiana y la secularización de su escatología infundieron su dinamismo y su fuerza a la ilustración que acuña una nueva época. Incluso en la idea que la ilustración tiene de sí misma, ésta se aparta del renacimiento y del humanismo; la disputa suscitada en el siglo XVII en Francia entre los *antiguos* y los *modernos* conducirá progresivamente a emanciparse de la antigüedad (Fontenelle [1657-1757] habla de los *absurdos* de la mitología griega [18], Voltaire critica «la ciega veneración hacia la antigüedad» [19], aun cuando, al mismo tiempo, para el neoplatonismo de A. Shaftesbury [1671-1713], el arte antiguo siga siendo el modelo indiscutible). La crítica dirigida a la antigüedad y a la actitud que había adoptado el humanismo frente a ella estará estrechamente asociada a la crítica ilustrada de la tradición. Benedetto Croce considera que la conciencia de la época se caracteriza por el hecho de que, no sólo de las *tinieblas* de la edad media, sino también de la *aurora* del humanismo y del renacimiento emerge a la plena luz de la razón [20]. Tal cambio de actitud frente a la fe cristiana imprime su huella en la historia de la Iglesia y subraya, como hemos visto, el factor esencial de la ilustración y su diferencia fundamental con el humanismo.

16. K.A. FINK en este manual IV, 797ss. El humanismo y la reforma «sólo han relajado la validez determinante de la revelación» (F. VALJAVEC, o.c., 9). La «destrucción del universalismo» en los grandes ámbitos político-económicos del absolutismo se designa por vez primera como el final de la edad media, en F. WAGNER, *Europa im Zeitalter des Absolutismus*, Munich 1948, 3s.

17. H. LANGE, *Physik* I 166.

18. Cita según P. HAZARD, o.c., 79.

19. *L'Histoire du Parlement de Paris*, cap. 50.

20. B. CROCE, *Teoria;* E. CASSIRER subraya por el contrario que la ilustración, a pesar de su independencia de la tradición, «vuelve con predilección a los antiguos motivos del pensamiento y a los antiguos planteamientos» (o.c., 314).

### *La ilustración en los condicionamientos políticos y sociales de cada país*

El proceso de la ilustración discurre en varias fases, según el clima cultural distinto en cada país y también a tenor de las posiciones, a menudo contradictorias, que adoptan sus partidarios, cuyos vínculos personales pueden transformarse en implacables enemistades. Con ser la ilustración consecuencia histórica del pensamiento occidental, no por ello cabe prescindir de otros condicionamientos: el vertiginoso desgaste de las opiniones religiosas durante las guerras de religión que los contendientes utilizaban para consolidar ideológicamente sus respectivas posiciones políticas, un desgaste acentuado por obra de la indiferencia que implicaban los estatutos de tolerancia dictados por motivos puramente políticos; el estancamiento producido por la censura eclesiástico-civil bajo la monarquía absoluta en Francia, pero también la supresión de la censura previa y la consiguiente franquicia para importar libros implantada el año 1695 en Inglaterra; y, de modo relevante desde el punto de vista social, la aparición de un estrato de burgueses cultos[21], que arrinconó al clero y que, aun estando al margen del común del pueblo reclamaba para sí el monopolio de la cultura.

En Inglaterra[22], después de la alianza de la oposición religiosa de los puritanos y de la parlamentaria de los políticos contra el absolutismo anglicano de Jacobo I (1603-25) y una vez terminada por Oliver Cromwell la *guerra santa* de la independencia, en la que sucumbieron además de Carlos I (1649) los presbiterianos del parlamento, durante la restauración subsiguiente (Carlos II, 1660-1685), la confesionalidad importaba tanto a los ojos de la gente, que en las luchas por conseguir escaños en el parlamento los planteamientos religiosos pesaban entre los argumentos de más

21. E. LABROUSSE, *Voies nouvelles vers une histoire de la bourgeoisie occidentale aux XVIII^e et XIX^e siècles (1700-1860);* Relazioni del X Congresso Int. di Scienze Storiche VI, Florencia 1955, 365-396; O. BRUNNER, *«Bürgertum» und «Feudalwelt» in der europaische Sozialgeschichte,* «Gesch. in Wiss. u. Unterricht» 7 (1956) 599-614.

22. C.R. CRAGG, *From Puritanism to the Age of Reason 1660 to 1700,* Cambridge 1950, 1966; L. STEPHEN, *English Literature and Society in the 18th Century,* Londres 1904, 1963; H.M. CARRÉ, *Phases of Thought in England,* Oxford 1949; W.K.L. CLARKE, *18th Century Piety,* Londres 1944.

fuerza. En el propio parlamento «el protestantismo genuino fue defendido por aquellos que cumplieron sin escrúpulo el *test act* de 1673 (prescripción relativa a la cena eucarística anglicana y al juramento de supremacía de la iglesia de Inglaterra impuesta a todos los que ocupaban puestos oficiales) porque en su mayor parte eran librepensadores» [23]. Después de la *glorious revolution*, el *act of toleration* de 1689 mantuvo la confesión anglicana como la única admitida y negó a los *no conformistas* el acceso a funciones públicas, pero abrió cierto cauce de libertad en el ámbito social [24], por el que la ilustración pudo infiltrarse, desde luego con algunas trabas, pero con mayor holgura que antes, especialmente a partir de la entronización de Jorge I (1714), monarca luterano de la dinastía de Hannover. En 1662, se fundó en Londres la Royal Society [25], que diez años más tarde contaría a Isaac Newton entre sus miembros más ilustres, junto al fundador de la química científica, Robert Boyle, al matemático John Wallis, al físico, astrónomo y posteriormente arquitecto Cristopher Wren, entre otros. La nueva entidad sirvió en Europa de ejemplo y estímulo para crear academias animadas de un espíritu científico progresivo frente a las universidades tradicionales. En 1709 comenzó a publicarse «The Tatler»; en 1711, «The Spectator», modelos de *semanario moral*, gracias a los cuales cobró empuje entre los lectores de mentalidad progresiva un movimiento cultural de gran alcance. A la «London Gazette» (1665), sin periodicidad fija, sucedió el «Daily Courant» (1712), en el que colaboraron los intelectuales más importantes de Inglaterra [26].

En el *Discourse on freethinking* (Londres 1713), Anthony Collins (1676-1729), extendió el término *librepensador* (aplicado por los contemporáneos por vez primera a John Toland; cf. más adelante) a las personas de mentalidad deísta, mientras que en Fran-

23. K. KLUXEN: F. WAGNER, *Handbuch* 319.

24. R.B. BARLOW, *Citizenship and Conscience. A Study in the Theory and Practice of Religious Toleration in England during the 18th Century*, Filadelfia 1963.

25. M. PURVER, *The Royal Society. Concept and Creation*, Londres 1967; M. ORNSTEIN, *The Rôle of the Scientific Societies in the 17th Century*, Chicago 1928.

26. K.K. WEED - R.P. BOND, *Studies of British Newspapers and Periodicals from their Beginning to 1800. A Bibliography*, Chapel Hill 1946; F.S. SIEBERT, *Freedom of the Press in England, 1476-1776; the Rise and Decline of Government Controls*, Urbana, Il. 1952, J. FRANK, *The Beginnings of the English Newspapers, 1620-1660*, Cambridge, Mass. 1961.

cia se entendió por *libres penseurs* sobre todo a los ateos, como Helvetius y Holbach. En Inglaterra surgió también la francmasonería, «manifestación de una *sociedad* europea, que se emancipaba de los tradicionales vínculos de clase y estamento, de las autoridades políticas y de las doctrinas eclesiásticas»[27]. En el curso del siglo XVII, los gremios de albañiles, a que pertenecían como miembros de honor *(freemasons)* también los técnicos y científicos, se fueron convirtiendo en agrupaciones culturales con el nombre de *logias;* la constitución de la *gran logia de Inglaterra* (1717), cuyos estatutos redactó en 1723 el clérigo anglicano James Anderson en la iglesia de san Pablo de Londres, dio la señal para crear otras similares en casi todos los países de Europa, obedeciendo, como es lógico, a distintas tendencias, lo cual fue causa de múltiples escisiones[28]. La fransmasonería inglesa rindió culto al ideal de *hombre de honor y honradez,* inspirado en una piedad deísta.

Éste era el panorama político y social de Inglaterra, en el que, antes que en ningún otro país y con serena mesura, pudo prosperar la ilustración relacionable retrospectivamente con el empirismo de raíz secular y genuinamente nacional. Francis Bacon (1561-1626)[29] había tratado de oponerse al ateísmo mediante una tajante separación de la teología natural respecto a la teología revelada, en su *Novum organum scientiarum sive indicia vera de interpretatione naturae* (1620) y como abeja que no sólo recoge (empíricamente) sino que modifica (interpretativamente), había desarrollado una teoría empiricoinductiva de las ciencias, fundada en razones filosóficas. De este punto de arranque se separan, al igual que del cartesianismo, los *Philosophiae naturalis principia mathematica*

---

27. F. WAGNER, *Handbuch* 123.

28. J. ANDERSON, *The Constitutions of the Free-Masons,* Londres 1723 (reproduction Twickenham 1952); G. MARTIN, *Manuel d'histoire de la Franc-Maçonnerie française,* París ³1934; H. BOOS, *Gesch. der Freimaurerei. Ein Beitrag zur Kultur- und Literaturgeschichte des 18 Jh.,* Aarau ²1906 (reprint 1967); B. FAY, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIIIe siècle,* París 1935, 1942; R.F. GOULD, *The History of Freemasonry,* 6 vol., Londres 1884-87 (edición revisada por H. POOLE, 4 vol., Londres (1951); G. SERBANESCO, *Histoire de la Franc-Maçonnerie universelle,* 6 vol., París 1963ss, vol. I; P. NAUDON, *La Franc-Maçonnerie,* París 1963; id., *La Franc-Maçonnerie et le divin,* París 1960. Cf. la bibl. de cada uno de los países.

29. *The Works,* Col. y dir. por J. SPEDDING-R.L. ELLIS-D.D. HEATH, 14 vol., Londres 1858-74 (reimpres. Stuttgart 1963). Bibl.: P. HOSSFELD, *Francis Bacon und die naturwissenschaftlichen Begriffe seiner Zeit* (Tesis filosófica mecanografiada, Bonn 1951).

(1687), de Isaac Newton (1643-1727), formulados siguiendo un método estrictamente inductivo. Newton define en el prólogo de su obra el método que ha seguido: por medio de principios demostrados matemáticamente, a partir de los «fenómenos celestes», deriva la «fuerza de la gravedad» y posiblemente también «los demás fenómenos de la naturaleza pueden deducirse de principios matemáticos». Autor de trabajos teológicos sobre el Antiguo Testamento, el descubridor del cálculo infinitesimal «se afanó siempre en fundamentar la estructura espiritual del mundo de la experiencia en su totalidad, que permite deducir la existencia del Dios cristiano de la creación»[30]. Al mismo tiempo, desde la primera a la tercera edición de sus *Principia* demostrará la teoría de la carencia absoluta de presupuestos en la ciencia natural.

Ya hacia mediados del siglo XVII el médico William Harvey (1578-1657), que estudió en Padua y fue profesor de anatomía en Londres (1615), famoso como descubridor de la circulación de la sangre (lo cual le acarreó censuras de la Sorbona), había aplicado el mismo método causal-inductivo en sus *Exercitationes de generatione animalium* (Londres y Amsterdam 1651), formulando la tesis de *ovum esse primordium commune omnibus animalibus (Exc.* p. 210), sin haber visto jamás un huevo de mamífero. El paso del siglo XVII al XVIII alumbrará la modalidad inglesa de crítica del conocimiento, el empirismo sistemático. John Locke (1632-1704)[31], que no fue el más profundo pero sí uno de los pensadores de más éxito de su tiempo, especialmente con sus escritos políticos, en su *Essay Concerning Human Understanding* (1690) convirtió en objeto al sujeto que investiga la naturaleza. Este empirismo, y no las *ideas innatas* de Descartes, es lo que prevalecerá en la nueva época (aun cuando George Berkeley

---

30. F. WAGNER, *Handbuch* 137; id., *Kirchengeschichte und Profanhistorie im Spiegel Newtons und seiner Zeit*, «Saeculum» 17 (1966) 193-204; F. DESSAUER, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons*, Zurich 1945; *Isaac Newton. Theological Manuscripts*, selec. y dir., con una introducción, por H. MCLACHLAN, Liverpool 1950; L.T. MORE, *Isaac Newton. A Biography*, Londres/Nueva York 1934; F.E. MANUEL, *Isaac Newton as Historian*, Harvard 1963; A. KOYRÉ, *Newtonian Studies*, Londres 1965; M.C. JACOB, *John Toland and the Newtonian Ideology*, «Journal of the Warburg» 32 (1969) 307-331.

31. *The Works of John Locke*. A new ed. Corrected. 10 vol., Londres 1823 (reimpres. Aalen 1963); M.W. CRANSTON, *John Locke. A Biography*, Londres 1957.

[1685-1753], en pos de J. Locke, piense que las ideas han sido puestas por Dios en el espíritu humano *(Treatise Concerning the Principles of Human Understanding,* 1710).

No menos importante que la influencia de Locke sobre la teoría política (consentimiento libre, contrato original, división de poderes) es la fundamentación del deísmo delineada en las *Letters Concerning Toleration* (1689-92), deísmo que trata de incorporar la revelación histórica a la racionalidad general después de haber demostrado que es razonable *(The Reasonableness of Christianity,* 1965).

La doctrina acerca de la *religión natural* había sido ya desarrollada por Herbert de Cherbury (1582-1648) con el título harto expresivo *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verosimili, a possibili et a falso* (1624). A conclusiones más radicales que John Locke llegará John Toland (1670-1722), educado al principio en el catolicismo, que influye posteriormente en materialistas como Holbach. Su obra *Christianity not mysterious* (1696; reimpresión 1969), quemada públicamente, desarrolla la tesis de que la fe no se opone a la razón, pero que tampoco aporta nada nuevo a ésta. Contrariamente, Matthew Tindal (1656-1733) interpreta el evangelio como una restauración de la religión natural *(Republication of the Religion of Nature)* y sostiene que el cristianismo es tan antiguo como la creación *(Christianity as old as the creation,* 1730).

La figura más importante de la ilustración inglesa, David Hume (1711-76), además de sus obras de carácter filosófico *Enquiry Concerning Human Understanding,* 1758), moral *(Enquiry Concerning the Principles of Morals,* 1751) y político *(Political Discourses,* 1752) acometió un crítica pentrante de la *religión natural* y del deísmo en su *Natural History of Religion* (1755) y en sus *Dialogues Concerning Natural Religion* (obra póstuma 1779), que influyó en J.J. Rousseau, J.G. Herder y de modo decisivo en I. Kant. No son las ideas, entre las que se cuenta la *religión natural,* sino los diversos tipos de comportamiento que son analizados por la psicología, y que en la religión se llaman temor y esperanza, los que determinan a los hombres. Los teólogos pretenden demostrar el mayor contrasentido posible; en lugar de ello hay que considerar que «el conjunto del mundo es un enigma, un

misterio inexplicable» *(History of religion,* sect. xv)[32]. En su importante obra de juventud *A Treatise of Human nature,* D. Hume refirió todas las ciencias a la doctrina acerca del hombre, partiendo de la cual habría de desarrollar un «sistema completo».

Uno de los factores más importantes de la ilustración, el conocimiento de las religiones no cristianas proporcionado sobre todo por los misioneros cristianos, determina el escrito del sociniano J. Priestley (1733-1804)[33]. *A Comparison of the Institutes of Moses with those of the Hindoos and other Ancient Nations* (1799). Su *History of the Corruption of Christianity* (1782), tema tratado también por el pietista J.G. Arnols, constituye un ejemplo de la crítica a la que estaba expuesta la moral cristiana. Las teorías sociológicas y políticas, aun cuando sean típicas de toda la ilustración y de su intento de racionalizar el derecho natural, constituyen el rasgo más característico de la ilustración inglesa. Mientras que a partir de la psicología del liberal David Hume se podía elaborar un catálogo de virtudes individuales y sociales. H. Bolingbroke (1678-1751)[34], que políticamente era conservador (tuvo que huir a Francia en 1714), pero que desde el punto de vista intelectual era un librepensador irreductible, sustituye la noción moral por una doctrina sensualista del instinto, que ejerce su influencia en Voltaire y gana la adhesión de Bernard de Mandeville (1670-1733), nacido en Holanda de padres franceses, con la tesis de que el egoísmo es el único auténtico principio social *(The table of the bees,* 1714). Adam Ferguson (1723-1816)[35] intentará superar el sensualismo con una interpretación sociologicohistórica, en la que la historia realizada por la especie humana se convierte en diferencia esencial respecto del mundo de los animales *(Essay on the history of civil society,* 1766). El egoísmo se considera como principio básico de la vida social, ya sea que Th. Hobbes (1588-1679)[36] desarrolle a partir de la fórmula *homo homini lupus* una teoría

---

32. Cita de CASSIRER, o.c., 244s. Edición de *D. Hume: The Philosophical Works,* edic. dir. por H. GREEN-T.H. GROSE, 4 vol., 1882-86 (reimpres. Aalen 1964). Bibl. F.H. HEINEMANN, *David Hume. The man and his Science of Man,* París 1940.

33. A. HOLT, *A Life of Joseph Priestley,* Londres 1931.

34. CH.A. PETRIE, *Bolingbroke,* Londres 1937.

35. W.C. LEHMANN, *A. Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology,* Nueva York 1930.

36. Edición: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia,* 5 vol., 1839-45 (reimpres. Aalen 1961); *English Works,* edic. dir. por W. MOLESWORTH, 11 vol., 1839-45 (reimpres.

del aboslutismo (*Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* [1651]; *De homine* [1658]), o que Adam Smith (1723-1790), un siglo más tarde, desarrolle su teoría del liberalismo (*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1766]).

En Francia [37] la tolerancia confesional decretada por razones políticas por Enrique IV (edicto de Nantes 1598) creó un clima en el que, junto a la renovación católica de la primera mitad del siglo XVII, pudo prosperar también la indiferencia en materias eclesiástico-religiosas, hasta desembocar en el ateísmo. Esta indiferencia se vio favorecida indirectamente por la polémica en torno al jansenismo, que, al ser perseguido por las autoridades políticas y eclesiásticas, acabó politizándose y su espiritualismo religioso pudo paralelamente irse aproximando a la ilustración. El momento crucial lo constituye el funcionalismo radical de la Iglesia católica a favor del Estado que inicia Richelieu, ya fuera de signo antipapal (declaración de las libertades galicanas, 1682) o que, después del acuerdo con la curia romana, privilegiara a los obispos frente a los parlamentos y el clero bajo (edicto de 1695).

La derogación del edicto de Nantes (1685) que siguió a esta política de la Iglesia vinculada al Estado y la ambición personal de poder en Luis XIV, no menos que las repercusiones, en el interior del reino, de la emigración subsiguiente de casi medio millón de hugonotes, tuvieron enorme influjo en los intelectuales de otros países, porque junto a las logias de los fracmasones los emi-

---

Aalen 1966); *Leviathan*, edic. dir. con introducción de M. OAKESHOTT, Oxford 1957. Bibl.: F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford 1964; M.M. GOLDSMITH, *Hobbes's Science of Politics*, Nueva York 1966.

37. P. SAGNAC, *La Révolution des idées et des moeurs et le déclin de l'Ancien Régime (1715-1788):* La formation de la société française moderne 2, París 1946; B. BENICHOU, *Morales du Gran siècle*, París 1948; L.G. CROCKER, *An Age of Crisis. Man and Wirld in the eighteenth Century French Thought*, Baltimore 1959; H. KIRKINEN, *Les origines et la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV sur l'histoire des idées*, Helsinki 1960; P. GAY, *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, Nueva York 1964; L.G. CROCKER, *Recent Interpretations of the French Enlightenment*, «Cahiers d'histoire mondiale» (1964) 426-456; R.R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in 18th Century France*, Princeton 1939; G. LE BRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique réligieuse en France*, 2 vol., París 1942-45; id., *Études de sociologie religieuse*, 2 vols., París 1955-56; R.L. BACH, *Die Entwicklung der frz. Geschichtsauffassung im 18 Jh.* (Tesis. Friburgo de Brisgovia 1932), impresa en Bruchsal 1932; H. VYVERBERG, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard 1958; G. SNYDERS, *La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París 1965.

grantes franceses representaban un «lazo de unión de la conciencia europea» y las *élites* recientes, que acaban de emanciparse de su propia Iglesia, «sustituían las comunidades parroquiales por una especie de república universal de hombres ilustrados» [38]. Junto a los *no conformistas* religiosos de Francia, que luchaban entre sí (calvinistas y jansenistas), resultaban cada vez más sospechosos los racionalistas para el Estado absoluto, que el año 1666 había fundado en París la «Académie des Sciences» (Colbert), pero que mantuvo asimismo bajo el más severo control, dentro de su política mercantilista, las editoriales e imprentas. Por otra parte sin embargo, la burguesía [39], que experimentó un poderoso auge con el gobierno de Luis XIV, fue a la vez elemento activo y pasivo del movimiento cultural, que al morir el rey (1715) pudo desarrollarse con enorme fuerza, en plena decadencia política y económica y a pesar de las estrictas disposiciones existentes respecto de la censura [40]. Los círculos de lectores y los salones, a los que pertenecían por igual, desde mediado el siglo, los miembros de la nobleza y la burguesía, eran su escenario, pero el multiplicador más importante fue la *Enciclopedia* iniciada por Jean Le Rond d'Alembert (1717-83; el nombre Jean Le Rond corresponde a una iglesia de París, donde había sido abandonado el niño nacido fuera de matrimonio) [41], pero su inspirador principal fue Denis Diderot (1713-84, hijo de un cuchillero y alumno de los jesuitas) [42], cuyas *Pensées philosophiques* (París 1746), libro quemado en la hoguera como abiertamente anticristiano, desembocan en la *Promenade d'un sceptique* y una filosofía natural de tipo materialista. La *Enciclopedia* [43] caracteriza plenamente la segunda mitad del siglo

---

38. F. WAGNER, *Handbuch* 118 120; id., *Die Hugenotten -ein europäisches Schicksal*, «Der deutsche Hugenott» 27 (1963) 103-116; E. HAASE, *Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der frz. Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jh.*, Berlín 1959.

39. B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 vol., Halle 1927-30; C. MORAZÉ, *La France bourgeoise. XVIII*e*-XIX*e *siècles*, París 1946.

40. D.T. POTTINGER, *The French Book Trade in the Ancien Régime. 1500-1791*, Cambridge 1958.

41. R. GRIMSLEY, *Jean d'Alembert, 1717-83*, Oxford 1963.

42. A.M. WILSON, *Diderot. The Testing Years 1713-1759*, Nueva York 1957; J. PROUST, *Diderot et l'«Encyclopédie»*, París 1963; L.G. CROCKER, *Diderot. The Embattled Philosopher*, Nueva York 1966; P. ALTARI, *Voltaire, Diderot e il Partito filosofico*, 1965.

43. F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Turín ²1963; J. PROUST, *L'Encyclopédie*, París 1965.

en Francia a *través* de las diferentes posiciones que adoptan sus colaboradores, con predominio de las ciencias empíricas, y de las vicisitudes por que atraviesa en su dilatada historia (1751-1772: 24 volúmenes y 7 volúmenes suplementarios hasta 1780). Primeramente obtuvo el *imprimatur* de la Sorbona, pero, fue prohibida en 1752, sin efectividad por lo que respecta a su circulación, e incluida en el índice por el papa Clemente XIII. Aproximadamente un decenio antes de la revolución, casi un siglo después que en Inglaterra, prácticamente habían quedado ya derogadas en Francia las leyes relativas a la censura. En 1771 empezó a publicarse el «Journal de París». Juntamente con los salones literarios, las logias de los francmasones[44] brindaron apoyo a la ilustración; la rama escocesa era conservadora; en cambio, la unión de numerosas logias en el Grand Orient de France (1773) se caracterizó por su radicalismo y su anticlericalismo. En 1738 y 1751 aparecieron las condenaciones papales.

Veinte años después de la muerte de René Descartes (1596-1650)[45] su filosofía fue prohibida en Francia, porque, considerando su duda metódica como absoluta, se temió que minara los cimientos de la autoridad del Estado y la sociedad. Descartes, que fue discípulo de los jesuitas (1606-14, en el colegio de La Flèche), que se consideró a sí mismo como católico fiel a la largo de su vida (véase 176s), pero que vivió la mayor parte de las veces fuera de Francia, puso en duda la experiencia cotidiana al igual que los conceptos universales y en este proceso del pensamiento crítico halló exclusivamente la certeza *clara y distinta* en el mismo sujeto del conocimiento, en la *res cogitans;* también es claro y distinto para él el concepto de Dios, aunque, por ser perfecto, el pensamiento humano posee sólo un aspecto de él (obras principales: *Meditationes de prima philosophia,* 1641; *Principia philosophiae,* 1644). En la doctrina de Descartes sólo en forma restringida puede hablarse de una emancipación de la filosofía respecto de la teología.

---

44. D. LIGOU, *La Franc-Maçonnerie française au XVIIIe siècle: L'Information historique,* París 1955; G.H. LUQUET, *La Franc-Maçonnerie et l'Église en France au XVIIIe siècle,* o.c., 1955; respecto de la cuestión de la relación entre francmasones y la revolución francesa cf. E. WEIS: F. WAGNER, *Handbuch* 297 notas 29-33.

45. *Oeuvres complètes,* edic. dir. por CH. ADAM - P. TANNÉRY, 12 col., París 1897-1910. Bibl.: R. LEFÈVRE, *La vocation de Descartes,* París 1956; id., *L'humanisme de Descartes* París 1957.

Esto es debido a que sólo con la implicación teológica de la veracidad de Dios puede tenerse por cierta y segura la *res extensa* de la materia divisible de las cosas corporales, lo que naturalmente representa un mecanismo geométrico único. En el *Discours de la méthode* (1637), sin embargo, dentro de este mecanismo se establece una equiparación, incluso desde el punto de vista cualitativo entre el acto creador de Dios y su acto conservador del mundo, consistente en la puesta en marcha de las leyes naturales creadas para el caos.

Aquí reside la profunda diferencia respecto del físico Pierre Gassendi (1592-1655), el cual considera, no sólo en contra de la filosofía aristotélica, sino también contra la cartesiana, que todos los procesos de la naturaleza son causados exclusivamente por la fuerza o energía contenidas en los átomos [46]. La filosofía de Descartes puede interpretarse como el intento de incluir la emancipación no sólo de la teología sino también de la filosofía tradicional, emancipación basada en la interpretación de la imagen copernicana del mundo presentada por Galileo [47]. Esta inclusión se efectuaría mediante el esfuerzo de «reducir la matemática a la filosofía» [48], y concretamente mediante la lógica y su proceso de lo general a lo particular, que provocó la empirística reacción anticartesiana del siglo XVIII. Partiendo de Descartes, el oratoriano Nicole Malebranche (1638-1715) [49] con su concepto de la *vision en Dieu*, para la cual la experiencia sensible sólo sirve de estímulo y en la que se contemplan todas las ideas inmediatamente (a diferencia de las *ideas innatas* de Descartes), trata de remontarse a la metafísica agustiniana de la *illuminatio*, para ver en Dios la única *causa activa seu efficiens*, que se sirve de la actuación humana como de *causes occasionelles (Recherche de la verité*, 1674). Malebranche ejerció una gran influencia en Leibniz. Pero estas

46. J.S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, Londres 1960.

47. Mientras Gassendi supo defender la imagen del mundo presentada por Galileo, sin ofrecer puntos de ataque a la censura, Descartes dejó abierta la posibilidad de error en su *Discurso del método*. Respecto al *caso de Galileo* cf. H. Jedin, MHI v, 873s. Que Galileo marcó su propio destino al tratar la cuestión como si fuera también teológica, *en lugar de dejarla en manos de los teólogos*, tal ha venido a ser el problema de la ilustración, que no considera ya posible efectuar dicha cesión.

48. H. Lange, *Physik* I 193. Respecto a Pascal, cf. p. 96s.

49. G. Sebba, *Nicolas Malebranche, 1638-1715. A preliminary Bibliography*, Athens, Georgia 1959; G. Stieler, *Leibniz und Malebranche und das Theodiceeproblem*, Darmstadt 1930. Cf. Cognet, en este volumen p. 177.

tentativas por devolver a la teología una nueva posición determinante en la era de la razón autónoma y del pensamiento matemático-naturalista, fueron rechazadas tanto por la Sorbona, como por los teólogos tradicionales (especialmente por los jesuitas), en parte también por los jansenistas, y naturalmente por los intelectuales de la ilustración, cuyo filósofo no era Descartes, sino J. Locke.

En Pierre Bayle (1647-1706)[50], hijo de un pastor hugonote, que se educó en la escuela de los jesuitas de Toulouse, católico durante 17 meses, y desde 1681 profesor de filosofía en Rotterdam, Francia produjo el hombre que con su crítica radical y siempre eficaz de la tradición, con la distinción categórica entre fe y ciencia (cf. más adelante), con su crítica a la discriminación moral de los ateístas, pero también con su escepticismo frente a la razón (que él consideraba más efectiva en el descubrimiento de errores que en el conocimiento positivo), determinó ampliamente el clima cultural del siglo. Adversario de Descartes y Leibniz, y no menos de Spinoza, tuvo la suficiente conciencia de las consecuencias del *pirronismo*, para aferrarse a la idea natural de la equidad como base de una ley moral autónoma. El *Dictionnaire historique et critique* (1697) aplica a palabras muchas veces carentes de importancia largas notas, en las que se contiene la genuina sustancia de la obra. Pero mientras Bayle podía decir en forma resolutiva que prefería ser ateo que no adorar ídolos, el aristócrata Montesquieu (1689-1755)[51] en el *Esprit des lois* (1748), considera a las religiones desde el punto de vista de la utilidad para el Estado, y en su crítica conservadora del absolutismo, lo presenta como la única instancia capaz de poner coto a quienes no se atienen a las leyes humanas. La obra, que se publicó al principio en Ginebra anónimamente, conoció numerosas ediciones y traducciones y expone una teoría de las constituciones comparadas basada en razones biológicas (clima) y sociológicas; pero existe un funda-

---

50. E. BEYREUTHER, *Zinzendorf und Pierre Bayle:* Herrnhuter Hefte 8, Hamburgo 1955; J.P. JOSSUA, *P. Bayle précurseur des théologies modernes...*, RevSR 39, 2 (1965) 113-157.

51. *Oeuvres complètes*, edic. dir. por A. MASSON, 3 vol., París 1950-55. Bibl.: J. MAILHOL, *Die Methode des Kulturkritikers u. Geschichtsdenkers Montesquieu* (tesis filosófica mecanografiada), Maguncia 1955; M. GÖHRING, *Montesquieu. Historismus und moderner Verfassungsstaat*, Wiesbaden 1956; R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Londres 1961 (con bibliografía).

mento originario con el que guardan relación las leyes, pues el absurdo de un hado ciego no habría podido producir seres inteligentes.

De Montesquieu (1694-1778; hijo de un notario)[52] procede uno de los más característicos juicios sobre Voltaire: Así como los monjes escriben por la gloria de su orden él había escrito historia para gloria de *su monasterio*, y ciertamente una mala historia. El compromiso de Voltaire en favor de su *monasterio* de espíritus inquietos es la alternativa de su odio fanático contra la Iglesia católica (*Sermon des Cinquantes* [1761], *Le philosophe ignorant* [1766], *Profession de foi des théistes* [1768], *Dieu et les hommes* [1769]). La vida y la amplia obra literaria de este hombre no pueden reducirse a una fórmula. Su filosofía deísta, recibida de Inglaterra, es precaria, pero sus *Élements de la philosophie de Newton* (1738)[53] fueron más perjudiciales para el cartesianismo en Francia que la prohibición de la Iglesia estatal.

Como todos los que se llaman *filósofos* en Francia, Voltaire es el prototipo del *escritor*, que tanto pudo escribir la epopeya cínica *La pucelle d'Orléans* (1739) como el emocionante *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755). Desde 1704 a 1710 se educó en el colegio de jesuitas de Loius-le-Grand, residió durante 11 meses en La Bastilla, fue acogido en la sociedad aristocrática como escritor coronado de éxito, lo cual le permitió el retorno del exilio a la patria (1726-28 en Inglaterra), especulador financiero con éxito, miembro de la Academia en 1746, a partir de 1750 vagabundo intelectual, residió durante los últimos 20 años en Fernay (cerca de Ginebra), desde donde ejerció una influencia cultural sobre toda Europa en su calidad de gran corresponsal,

52. *Oeuvres complètes de Voltaire*, nueva ed., 52 vol. por A. Beuchot-L. Moland, París 1877-85; *Voltaire. Correspondance*, edic. dir. por Th. Besterman, 2 vol., París 1964-65. Bibl.: W. Kaegi, *Voltaire u. der Zerfall des Geschichtsbildes:* Historische Meditationen, Zurich 1942; R. Naves (dir.), *Voltaire. Dialogues et anecdotes philosophiques*, París 1955 (con bibliografía); J.H. Brumfitt, *Voltaire Historian*, Londres 1958; A. Noyes, *Voltaire*, París 1936 (trata de mostrar al Voltaire cristiano); R.P. Pomeau, *La religion de Voltaire*, París 1956; W. Weischedel, *Voltaire: Grosse Geschichtsdenker.* Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen von K.A. Fink u.a., edic. dir. por K. Stadelmann, Tubinga-Stuttgart 1949; H.T. Mason, *Pierre Bayle et Voltaire*, Londres 1963; R.A. Brooks, *Voltaire and Leibniz*, Ginebra 1964; *Studies on Voltaire and the 18th Century*, edic. dir. por Th. Besterman, Ginebra 1955.

53. P. Brunet, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle. Avant 1738*, París 1931, muestra la aceptación de que Newton había gozado hasta entonces.

actividad que, junto a la *Enciclopedia*, fue el factor más importante en la propagación del pensamiento ilustrado. *Candide ou l'optimisme* (1759) es la mejor prueba de la siempre posible oscilación de la ilustración hacia el pesimismo. La obra *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756) [54], publicada por entregas a partir de 1745, se hizo famosa por la introducción añadida en 1765 con el título *Philosophie de l'histoire* y representa un ataque frontal a la interpretación de la historia universal basada en los datos de la historia cristiana de la salvación.

Junto a Bayle, Montesquieu y Voltaire, debe situarse a Jean Jacques Rousseau (1712-1778) que asemeja a Voltaire por su agitada vida, pero cuyo perfil espiritual se halla en vivo contraste frente a él [55]. Hijo de un relojero emigrado perteneciente a una familia de libreros hugonotes, que se estableció en Ginebra, Rousseau es sin duda la figura más destacada de la ilustración francesa. Influido por su protectora, y más tarde su amante, madame de Warens, convertida al catolicismo, con residencia en Annecy (Saboya), se hizo católico (1728), pero ni esta circunstancia ni su retorno posterior a la iglesia reformada de Ginebra (1754) marcan un hito importante en su vida y su actividad literaria. Más bien cabe atribuir un alcance decisivo a la «inspiration de Vincennes» (1749), que, con arte consumado, relata en sus *Confesions* (terminadas en 1770, «en remontant aux traces de mon être sensible»). En una de sus frecuentes visitas a su amigo Diderot, encarcelado en el castillo de Vincennes por un delito de imprenta, descubre que «el hombre nació bueno y son las instituciones las que lo corrompen». Después de su *Discours sur les sciences et les arts* (1750), desarrollará ampliamente esta idea, que constituirá el tema de un segundo discurso *Sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754). A partir de este momento Rousseau irá precisando y completando lo que él llama su «grand et triste système» que, con su intimismo radical y su rajante antiinstitucionalismo, entronca

54. Vol. 11 de la edición de A. BEUCHOT-L. MOLAND.
55. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, edic. dir. por B. GAGNEBIN-M. RAYMOND, París 1959-64. Bibl.: E. HIRSCH, *Rousseaus Geschichtsphilosophie: Rechtsidee u. Staatsgedanke*. Festgabe für Julius Binder, Berlín 1930; F.C. GREEN, *Jean-Jacques Rousseau. A Critical Study of his Life and Writings*, Cambridge 1955; M. RANG, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Gotinga 1959; F. JOST, *Jean-Jacques Rousseau suisse* 2 vol., Friburgo 1961; O. VOSSLER, *Rousseaus-Freiheitslehre*, Gotinga 1963.

con el pietismo de J.G. Arnold y sienta las bases del programa pedagógico expuesto en *Émile ou sur l'éducation* (1762), libro condenado a la hoguera como difusor del ateísmo. En esta obra y otras del mismo período debe buscarse el origen de la directa influencia revolucionaria de Rousseau. El *Contrat social* (1762) resulta importante durante la revolución francesa según *una* de sus posibles interpretaciones.

Que en 1758 Rousseau rompiera sus relaciones con Diderot, del que había recibido gran influencia, que adoptara una posición opuesta a Voltaire, y que se alejara de D. Hume, con quien había viajado en 1765 a Inglaterra, todo esto obedece a razones individuales, pero señala a la vez el paso de la ilustración de la razón a la ilustración del «corazón», cuya fuerza explosiva fue de gran importancia en la historia cultural y social del siglo XIX. Al igual que Voltaire, también Diderot, compañero durante algún tiempo de Rousseau, tuvo, por lo menos al principio, algunas dudas morales contra el ateísmo.

Estas dudas han desaparecido ya en el médico Julien Offroy de La Mettrie (1709-51)[56], que concibe las fuerzas del espíritu humano como funciones puramente corporales *(Histoire naturelle de l'âme,* 1745). En los Países Bajos, a donde se trasladó después de ser condenada esta obra, publicó el escrito radicalmente materialista y ateo *L'homme machine* (Leyden 1748), que traslada el mecanicismo del mundo corporal afirmado por Descartes al hombre como ser espiritual.

Idéntica antropología defiende Claude Helvétius (1715-71)[57], hijo de un médico holandés, en la obra *De l'esprit* (1758), incluida en el índice por la Sorbona. En forma diferente a la de Helvétius, Étienne Condillac (1715-80)[58], con su sensualismo basado en J. Locke *(Traité des sensations,* 1754), deja intacta la inmortalidad de un alma inmaterial y una fe deísta en Dios, tal como también hicieron muchos escritores de la ilustración preocupados por salvaguardar las bases sociales de la sociedad.

El extremo representante del ateísmo materialista en Francia

56. G.-F. TULOUP, *Julien Offroy de La Mettrie. Un précurseur méconnu,* París 1938.

57. J. CUMMING, *Helvetius: his Life and Place in the History of Educational Thought,* Londres 1955.

58. R. BIZZARRI, *Condillac,* Brescia 1945.

es P.H.D.v. Holbach (1723-89)[59], hijo de un rico advenedizo del Palatinado, educado en Francia y cuyo *Système de la nature* (1770), de un materialismo vulgar, se publicó asimismo en alemán (1783). El panfleto *Les Prêtes démasqués* (1768) fue rechazado por el mismo Diderot como insípido. Del círculo que Holbach reunía en torno a sí, se retiraron Voltaire, Rousseau y Georges-Louis de Buffon (1707-88), el famoso escritor de la *Histoire naturelle* (1749-1788: 36 volúmenes; 1804: en total 44 volúmenes).

A diferencia del materialismo de los literatos, los sabios importantes del siglo XVIII consagrados a las ciencias naturales, establecieron límites bien definidos entre sus métodos empíricos, la teología y la metafísica, y la mayor parte de las veces manifestaron grandes reservas respecto de las generalizaciones. Así por ejemplo, G.L. Buffon[60], desde 1739 intendente del jardín real de París, al que todavía en vida de Luis XVI, se le consagró un busto con la inscripción *Majestati naturae par ingenium*, afirmó que existía una «diferencia infinita» entre el ser humano y el «animal más perfecto» y consideró que los «grados imperceptibles» en la escala de los seres de la naturaleza resultaban «repentinamente inválidos» en el caso del hombre debido a la diferencia entre el ser pensante y el material[61]. Después de 1753 corrigió su primitiva hipótesis de la constancia de las especies, que atendida la doctrina bíblica de la creación (cf. más adelante) se consideró durante largo tiempo como absolutamente obligatoria. Con fórmulas mucho más radicales todavía polemizó contra la inmutabilidad de las especies el amigo y protegido de Buffon, Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829)[62], quien presentó una primera teoría de la evolución (*Philosophie zoologique*, 2 volúmenes, París 1809; *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, 7 volúmenes, 1815-22). Pero el ateísmo abierto es más cuestión de literatos que de científicos consagrados

59. P. NAVILLE, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, París 1943; V.W. TOPAZIO, *D'Holbach's Moral Philosophy*, Ginebra 1956.

60. GEORGES LOUIS LECLERC BUFFON, *Oeuvres complètes*, nueva ed. dir. por H.R. DUTHILLOEUL, 12 vol., París 1822; G.L.L. BUFFON, *Oeuvres complètes avec la nomenclature Linnéenne et la classification de Cuvier*, dir. por M. Florens, 12 vol., París 1853-55. Bibl.: L. ROULE, *L'histoire de la nature vivante d'après l'oeuvre des grands naturalistes français*, 6 vol., París 1924-32, vol I sobre Buffon; O. FELLOWS, *Buffon's place in the Enlightenment*: TH. BESTERMAN (dir.), *Studies on Voltaire and the 18th Century*, Ginebra 1955ss; E. GENET-VARCIN-J. ROGER, *Bibliographie de Buffon*, París 1955.

61. G.L.L. DE BUFFON, *Histoire naturelle de l'homme*, París 1749, II, 8.

62. L. ROULE, *L'histoire...* IV; G. WIEHLER, *Lamarck:* Der Biologe 9 (1940).

realmente a la investigación de la naturaleza. Al igual que el ateísmo, también la idea del progreso[63] con su sello de entusiasmo, es predominantemente un fenómeno de la ilustración francesa, que por otra parte, lleva en sí, como se advierte perfectamente en Voltaire, una gran dosis de escepticismo respecto de aquella misma fe.

Robert-Jacques Turgot (1727-81)[64], que abandonó los estudios de teología para consagrarse a la economía política (ministro de finanzas en 1774-76) presentó el año 1750 en la Sorbona dos tratados *Sur les progrès successifs de l'esprit humain* (publicados en 1809), en los que se hace coincidir el desarrollo histórico de las etapas de producción y del comercio global con el desarrollo de las fuerzas morales en dirección a una suavización de las costumbres y a una aproximación pacífica de las naciones, y se integra en esta evolución la influencia del cristianismo.

Con Turgot estuvo unido por lazos de amistad Antoine de Condorcet (1743-94)[65]; pero la *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* escrita en 1794 por este girondino próximo a quitarse la vida por su propia mano, ante la condena a la guillotina que había lanzado contra él la revolución, se interroga, más allá del cumplimiento indigencia-satisfacción, por la oposición fundamental contra la fe en el progreso, por la muerte individual inevitable pese a toda la perfectibilidad colectiva de la humanidad. La respuesta es la esperanza en una época en que la duración media de vida se extenderá hasta un punto en que el hombre perderá muy lentamente sus energías vitales y su deseo de vivir. No será inmortal, pero morirá harto de vida. Naturalmente, las reflexiones de este hombre próximo a quitarse la vida no excluyen los *casos extraordinarios.*

La república de los Países Bajos Unidos fundada en 1588 tras

63. C. FRANKEL, *The Faith of Reason; the Idea of progress in the French Enlightenment* Nueva York 1948; M. GHIO, *L'Idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco,* Turín 1962; G. IGGERS, *Der Fortschrittsgedanke noch einmal kritisch betrachtet,* «Saeculum» 16 (1965) 409-422.

64. *Oeuvres de Turgot et documents le concernant,* edic. dir. por G. SCHELLE, 5 vol., París 1913-23; F. ALENGUY, *Turgot (1727-1781). Homme privé, homme d'Etat,* París 1942; P. JOLLY, *Turgot,* París 1944; C.-J. GIGNOUX, *Turgot,* París ²⁹1946.

65. *Oeuvres de Condorcet,* edic. dir. por A. CONDORCET O'CONOR-M.F. ARAGO, 12 vol., París 1847-49; E. KOHN-BRAMSTEDT, *Condorcet u. das Geschichtsbild der späten Aufklärung,* AKG 20 (1930) 52s; A. CENTO, *Condorcet e l'idea di progresso,* Florencia 1956; J. BOUISSOUNOUSE, *Condorcet. Le philosophe dans la révolution,* París 1962.

una lucha contra la opresión política y religiosa, obligó en 1621 a Hugo Grotius[66], de acuerdo con las disposiciones del sínodo de Dordrecht (1619), a emprender una huida llena de peripecias hacia Francia. Y aunque regresó, en 1632 volvió a ser desterrado, como miembro de la oposición. Al igual que Descartes tuvo que enfrentarse en Francia con la Sorbona y los jesuitas, Grotius chocó en su reducto holandés con la hostilidad de los calvinistas. Pero en 1638 pudo editarse en Leyden la obra principal de Galileo, los *Discorsi e dimostrazioni*, y para los trinitarios expulsados de Polonia en 1658 la federación se convirtió en el país de refugio, que había sido ya para los hugonotes y que Pierre Bayle (desde 1681 en Rotterdam, donde se encontró con John Locke)[67] celebrada como *l'arche des fugitifs*. Allí fundó Bayle las «Nouvelles de la République des lettres», una revista leída en toda Europa por los seguidores del movimiento cultural moderno (Amsterdam 1684-89 con 6 volúmenes; dirigida por el mismo Bayle hasta febrero de 1687). Es cierto que en 1693 se vio forzado a abandonar su cátedra de filosofía. Pero los Países Bajos, gobernados por la burguesía ciudadana, con centros como Leyden y Utrecht donde se publicaban las gacetas más vanguardistas[68], se convirtieron en un punto de intercambio y difusión intelectual con imprentas, cuyos nombres figuran al pie de las obras más conocidas de la ilustración. Asimismo las colecciones botánicas de Leyden se convirtieron pronto en foco de atracción de los espíritus críticos, como, por ejemplo, Carlos Linneo.

Sólo desde el punto de vista geográfico se puede incluir en los Países Bajos al filósofo Baruch (latinizado *Benedictus*) de Spinoza (1632-77)[69], que procedía de una familia de judíos portugueses. En 1656 fue expulsado solemnemente de la sinagoga, y

66. Cf. H. JEDIN, MHI v, 864.

67. P. DIBON (dir.), *Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam-París 1959; según IVO SCHÖFFER: F. WAGNER, *Handbuch* 654, nota 3, la bibl. sobre los hugonotes está muy anticuada en Holanda.

68. E. HATIN, *Les gazettes de Hollande et la presse clandestine aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París 1865.

69. K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*. 2: Spinozas Leben, Werke und Lehre, Heidelberg [6]1946; L. STRAUSS, *Die Religionsphilosophie Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlín 1930; P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vol., París 1954; H.M. WOLFF, *Spinozas Ethik. Eine kritische Einführung*, Berna 1958; G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, París 1962; A.S. OKO, *The Spinoza Bibliography*, Boston 1964.

desde 1670 vivió en La Haya, en una apartada soledad, rodeado de pobreza y ganándose el sustento como pulidor de aparatos ópticos. Su filosofía (obra principal: *Ethica ordine geometrico demonstrata* [póstuma, 1677]), parte del problema fundamental del dualismo cartesiano, y concibe la *res cogitans* y la *res extensa* como los dos atributos cognoscibles para nosotros de entre los infinitos que tiene el *Deus omnium rerum causa immanens, non transiens* la *natura naturans.* Esta filosofía, rechazada por Leibniz, no pudo ejercer su plena eficacia hasta la filosofía postkantiana de la identidad en Alemania, aun cuando ya había influido en G.E. Lessing y en J.G. Herder.

En el imperio alemán y sus territorios[70] se modificó en 1648 el principio de la paz religiosa establecido en Augsburgo, ya que la determinación del *año normal* de 1624, había tolerado los cambios de confesión ocurridos entre 1624 y 1648, aun cuando con excepciones; la formación de grandes territorios originó situaciones religiosas entremezcladas (reconocimiento de la iglesia reformada), y en algunos casos se promovió incluso la inmigración de nuevos elementos de problación (especialmente mediante la autorización de hugonotes). En este clima se desarrolló —aunque con diferencias cronológicas en los diversos lugares— el *absolutismo ilustrado,* fundamentado teóricamente en la doctrina del derecho natural de Pufendorf y de Thomasius; pero en conjunto, a pesar de la creación de rasgos modernos en la administración estatal, las circunstancias siguieron estando marcadas por un sello conservador comparado con la Europa occidental. Así se advierte, por ejemplo, en el hecho de que ni siquiera bajo el régimen ilustrado, desempeñó la burguesía un papel similar al que jugó en Inglaterra y Francia. A esto se añade que la reforma siguió siendo en el imperio un problema genuinamente religioso y teo-

70. F. BRÜGGEMANN (dir.), *Das Weltbild der deutschen Aufklärung. Philosophische Grundlagen und literarische Auswirkung,* Leipzig 1930; E. ERMATINGER, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung:* Hdb. der Kulturgeschichte, edic. dir. por H. KINDERMANN, sec. 1, Postdam 1934-35; H.M. WOLFF, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung,* Berna 1949; H. SCHÖFFLER, *Deutscher Geist im 18. Jh. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte,* Gotinga 1956; W. KRAUSS, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung,* Berlín 1963; F. VALJAVEC, *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jh.,* Munich ²1945; E. WINTER, *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgesch. Österreichs 1740-1848:* Prager Studien zur Geistes- u. Gesinnungsgeschichte Ostmitteleurpoas, Brno-Munich 1943.

lógico mucho más acentuadamente que en la Europa occidental. Ésta es la causa de que —como se expone en otro pasaje de este volumen—, sea la historia de la Iglesia el lugar específico para analizar el proceso de la ilustración. El barroco, cuyo espíritu matemático está en perfecta armonía con la ilustración, produjo en los países alemanes (aunque no sólo en ellos), una música y arquitectura de magnificencia, sólo comparable a la de Italia, que son, a pesar de toda su profanidad, extraordinarios monumentos de la tradición religiosa. La diferencia cronológica de la ilustración alemana con respecto a Europa occidental, que es el resultado de estos condicionamientos históricos, tuvo como consecuencia que el movimiento cultural se viera confrontado con los extremismos de la ilustración occidental tardía y sobre todo con la fase terrorista de la revolución francesa y que en consecuencia le fuera más accesible la ideología conservadora, aunque sin excluir factores revolucionarios de especiales características en el período romántico.

Centros importantes de la ilustración alemana fueron las universidades de Halle (1694) (brandeburguesa desde 1680) y de Gottinga (1737)[71], cuyos soberanos güelfos fueron reyes de Inglaterra desde 1714 en unión personal, lo que no dejó de influir en la ciencia estatal y en la historia que se enseñó en la universidad. En 1751 se fundó la academia de Gottinga, una de las instituciones más importantes de Alemania, creada después de la academia de Berlín (1700), cuyo origen se debió a la colaboración de Leibniz[72]. Desde 1732 se editaron los «Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen» que bajo el título de «Göttingische Gelehrte Anzeigen», se convirtieron en el órgano directivo de la ciencia liberal de Alemania.

Entre los numerosos *semanarios morales*, que especialmente se dirigieron al mundo de la mujer ávida de cultura en Alemania, obtuvieron gran éxito «Die vernünftigen Tadlerinnen» (desde 1725), de J.Ch. Gottsched (1700-66), propugnadores de un racionalismo

71. K. Hunger, *Die Bedeutung der Universität Göttingen für die Geschichtsforschung am Ausgang des 18. Jh.* (Phil. Diss.) Leipzig 1933; G.v. Selle, *Die Georg-August-Universität zu Göttingen, 1737-1937*, Gotinga 1937.

72. A. Kraus, *Vernunf und Geschichte -Die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im späten 18. Jh.*, Friburgo de Brisgovia 1963.

derivado de la filosofía de Wolff, en competencia con el «Discourse der Mahlern» (desde 1721) editado por los suizos J.J. Bodmer (1698-1783) y J.J. Breitinger (1701-76), que criticaban la poética racionalista de Gottsched. En 1773 empezó a editarse el «Teutsche Merkur», de Ch.M. Wieland (1733-1813)[73], acérrimo defensor de una decidida ilustración. Tras el *Lexicon universale* (1697), de J.J. Hofmann, de Basilea, el «Zedler», o *Grosse Vollständige Universallexikon aller Wissenschaften und Künste (Gran léxico universal completo de todas las ciencias y artes*, 1730-50), representó el estado de la cultura universal, y a la vez la diferencia respecto del espíritu de la enciclopedia francesa, publicada en los dos decenios siguientes. El propagandista más importante del espíritu ilustrado de Alemania fue, sin embargo, el autor berlinés Friedrich Nicolai, que desde 1765 publicó la revista «Allgemeine deutsche Bibliothek (106 volúmenes), desde 1761 las *Briefe, die neueste Literatur betreffend (Cartas, que afectan a la literatura más reciente)*, obra que contó con la colaboración, entre otros, de G.E. Lessing. En 1788 publicó su *Declaración pública sobre su unión secreta con la orden de los ilustrados*, que fue fundada en 1776 por el profesor de Ingolstadt A. Weishaupt, y prohibida en 1783.

Junto con Descartes y Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)[74], blibliotecario de Hannover (1676) tras su época de Maguncia y viajes (a partir de 1672) a París y Londres, es el filósofo más importante de la época prekantiana. Consagrado a las ciencias de la naturaleza y matemático como Descartes, se

73. L. SALOMON, *Geschichte des dt. Zeitungswesens*, 3 vol., Oldenburg 1900-06, vol I; J. KIRCHNER, *Die Grundlagen des dt. Zeitschriftenwesens mit einer Gesamtbibliographie der dt. Zeitschriften*, Leipzig 1931; id., *Das dt. Zeitschriftenwesen, seine Geschichte und seine Probleme*, 2 partes (²1958-62), parte 1; F. HERTZ, *The Development of the German Public Mind*, 2 vol., II: The Age of Elightenment, Londres-Nueva York 1957; D. FREIBERG, *Der Wiener literarische Journalismus im 18. Jh.* (phil. Diss. mach.) Viena 1954.

74. Obras: LEIBNIZ, *Sämtl. Schr. u. Briefe*, edic. dir. por la Academia de Ciencias prusiana, 40 vol., Darmstadt 1924ss; LEIBNIZ, *Philosophische Werke*, edic. dir. por A. BUCHENAU-E. CASSIRER: Philos. Bibliothek, Leipzig 1924ss; *Apokatastasis panton*, cf. M. ETTLINGER. Bibl.: W. DILTHEY, *Leibniz und sein Zeitalter:* Ges. Schriften III, Stuttgart-Gotinga ²1959; 1-80; M. ETTLINGER, *Leibniz als Geschichtsphilosoph*, Munich 1921; W. CONZE, *Leibniz als Historiker*, Berlín 1951; J.O. FLECKENSTEIN, *G.W. Leibniz. Barock und Universalismus*, Thun-Munich 1958; H.H. HOLZ, *Leibniz:* Urban-Bücher 34, Stuttgart 1958; R. WISSER, *Leibniz und Vico* (tesis a máquina) Maguncia 1954; W.H. BARBER, *Leibniz in France, from Arnauld to Voltaire; a Study in French Reactions to Leibnizianism*, Oxford 1955.

enfrentó con sentido crítico al empirismo anticartesiano de J. Locke (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, obra póstuma, 1765) y trató de superar en su *Monadologie* (1714) tanto el dualismo de Descartes como el monismo de Spinoza, al concebir el universo como compuesto de mónadas inmateriales en *armonía preestablecida*, pero *sin ventanas*, que en cuanto unidades no compuestas, *sólo nacen o perecen de golpe;* es decir, sólo nacen por creación o perecen por aniquilación[75], y con creciente *claridad y distinción* cartesianas —el hombre en una etapa media es indistinto en lo sensible, por ello sólo condicionalmente claro en lo racional— están ordenadas hacia Dios como *mónada central* increada. Mientras que por una parte Dios recibe el nombre de «inventor y constructor» de las «obras de la naturaleza», «por otra parte aparece como rey y padre de las sustancias dotadas de inteligencia, cuya alma ha sido formada a su imagen»[76].

En su *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam 1710), dirigido contra P. Bayle, Leibniz se consagró a un problema importante en toda época, la cuestión del origen del mal en el mundo (así en Shaftesbury, Pope, Rousseau, y a su manera también en Voltaire): el mundo es necesariamente imperfecto, porque es necesariamente limitado. Al igual que la monadología y la teodicea actúan en puntos decisivos desde una perspectiva teológica, también la relación de Leibniz con la historia tiene una base religiosa. Su confianza en el progreso de la humanidad, en el sentido de un proceso infinito se basa en último término sobre la fe en un plan divino respecto del mundo: «Es contrario a la armonía divina equivocarse muchas veces en la misma cuerda»[77]. Por muy racionalista que sea esta teología filosófica, la distinción entre las dos clases de verdad, las *vérités de fait* y las *vérités de raison*, impiden la racionalización de la fe en el sentido de Toland o Tindal; frente al pirronismo histórico, las *vérités de fait* son verdades auténticas, a las que pertenecen también las verdades de fe de la historia de la revelación.

No alcanza la profundidad de los planteamientos de Leibniz

75. E. CASSIRER, II 435.
76. Ibid., II 63.
77. Fragmento del *Apokatastasis panton* (1715); cf. nota 74.

Christian Wolff (1679-1754) favorecido por aquél en la universidad de Halle (1706) y vinculado a él. Reaccionando contra el psicologismo, Wolff asumió nuevamente elementos «de la escolástica anteriormente rechazada por completo» [78]. A causa de un discurso sobre la filosofía moral china chocó con la ortodoxia, y como consecuencia de su polémica de 1723, fue expulsado de Halle por Federico Guillermo I. En 1740 pudo volver a Marburgo gracias a Federico II. Debido a este conflicto, pero sobre todo a su actitud transigente respecto al panorama cultural alemán, Wolff adquirió gran influencia, que se irradió especialmente hacia Rusia (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [1719]).

Wolff tuvo por colega en Halle al jurista Christian Thomasius (1655-1728) [79], refugiado en esta ciudad huyendo de la ortodoxia de Leipzig. Su doctrina sobre el derecho natural llevó adelante el proceso de racionalización iniciado ya en los tiempos de Hugo Grotius. Thomasius distinguió las obligaciones morales internas de las jurídicas. El maestro de Thomasius, Samuel Pufendorf (1632-1694; en 1661 primer profesor alemán de derecho natural e internacional en Heidelberg, en 1668 en Lund, en 1677 historiógrafo de la corte de Estocolmo, en 1688 en Berlín) [80], que superó con mucho a su discípulo, en su gran obra *De jure naturae et gentium* (1672) puso ya las bases de la separación de la teología en el campo de acción europeo. Pufendorf define el *primum principium* como la voluntad divina, pero en la práctica lo identifica con el Estado absoluto (este principio es «la cumbre de la obra humana, si, apoyándose sobre las fuerzas de un Estado total, se puede decir que no se reconoce a ningún otro superior») [81], pero en su doctrina sobre la obligación muestra una actitud conservadora.

Sin embargo, en los países de habla alemana las cuestiones teológicas siguen ocupando el primer plano. En el escrito de Gotthold Ephraim Lessing (1729-81) [82] *Das Christentum der Vernunft*

78. M. WUNDT, o.c., 124.

79. E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tubinga [4]1963, 371-423 (con bibl.).

80. Ibid. 311-370 (con bibl.); H. RABE, *Naturrecht und Kirche bei Samuel von Pufendorf*, Tubinga 1958; H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlín 1958.

81. *De Iure Nat. et Gent.* II 2 § 4.

82. A. v. ARX, *Lessing und die geschichtliche Welt*, Frauenfeld 1944.

(1753) se ve que la filosofía de Leibniz de orientación teológica ocupó hasta los tiempos de Kant un lugar predominante; pero este hijo de un pastor luterano, que consagró una parte de su labor literaria a la discusión de la fe cristiana en la revelación, se halló en el punto de coincidencia de muchas corrientes diferentes. Se sintió impresionado por P. Bayle, otras veces en cambio por Voltaire, y siempre por la filosofía de Spinoza. Aun cuando en el escrito *Über die Entstehung der geoffenbarten Religionen* (1755) propuso como criterio la coincidencia con la *religión natural*, apartándose en esto del deísmo francés, se aferró a la necesidad histórica de la religiones positivas, a la vez verdaderas y falsas, según su opinión. Profundizó estas ideas en *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). Las relaciones específicas de Lessing con el cristianismo se expresan más aquí que en la polémica mantenida con el pastor de Hamburgo J.M. Göze, motivada por la edición de Lessing de la obra radicalmente racionalista *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten* (del orientalista H.S. Reimarus [† 1768]; 1774-78). No se trata para él de expresar, en forma abstracta y especulativa la verdad de la revelación con conceptos racionales, sino de educar a la humanidad, en analogía con la historia salvífica, a través de los estadios de la revelación (de cuyo prematuro abandono previene Lessing), hasta llegar a la razón dada por Dios, que es una categoría del futuro, el *nuevo evangelio eterno* [83], que Lessing conjura haciendo referencia a Joaquín de Fiore. Al igual que la *religión natural* de Lessing también su concepto de la tolerancia se diferencia de la indiferencia de la ilustración francesa posterior; el modelo para *Nathan der Weise* es el escritor filosófico que permaneció fiel a la fe judía, Moses Mendelssohn (1728-86) [84].

La ilustración como historia fue, como en *Erziehung des Menschengeschlechts*, el tema vital de Johann Gottfried Herder (1744-1803) [85], sólo que el consejero consistorial de Bückeburg (1771-76)

---

83. *Erziehung des Menschengeschlechts*, 86. Así supera Lessing la oposición entre razón e historia, uno de los problemas importantes de la época. «La forma de la temporalidad en cuanto tal no constituye una oposición al ser» (E. CASSIRER, o.c., 256).

84. Lessing es el mejor ejemplo de la observación de CASSIRER (o.c., 218s), de que la tolerancia sólo fue indiferentismo en los espíritus pequeños, pero en los importantes fue el *pathos* de la verdad, que sólo sería repudiado por una ortodoxia meramente parcial.

85. Obras completas, edic. dir. por B. SUPHAN, 33 vol., Berlín 1877-1913. Bibl. TH. LITT, *Die Befreiung des geschichtl. Bewusstseins durch J.G. Herder*, Leipzig 1943;

parecía emplear un lenguaje más cristiano porque en su obra *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* (1744) tratando de averiguar la diferencia existente entre la revelación bíblica y la revelación universal de Dios en la naturaleza, o cuando en *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) mezcla esta filosofía con la teología (nunca llevó a término la proyectada segunda parte de este escrito *Religion Christus, Ende der Welt mit einer glorreichen seligen Entwicklung).* Pero si en las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) del superintendente general de Weimar (desde 1776) la religiosidad cristiana retrocede ante un concepto de naturaleza total, que introduce ya el romanticismo, tal como lo subraya F. Meinecke, y se califica ahora a Jesús como maestro de la *humanidad más auténtica,* se puede aplicar a toda la empresa de J.G. Herder, lo que Kant advierte en su crítica de las *ideas:* «...una sagacidad lista para descubrir analogías... unida a la pericia para llevar, mediante sentimientos y sensaciones, hasta su objeto, mantenido siempre en lejana oscuridad» [86].

Immanuel Kant (1724-1804) [87], cuya crítica de la metafísica y de las bases del conocimiento fue provocada por la ilustración (D. Hume), *supera* esta ilustración en cuanto que trata de ir hasta la raíz y la eleva a principio universal con la famosa definición «la ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad autoculpable» (1784).

Con su ensayo *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (en la revista «Berlinischen Monatsschrift» de 1786) aplica el método de interpretación de Lessing a los capítulos 2 y 4 del Génesis, sin la sensibilidad de Herder, pero asimismo sin el sentido histórico con que Lessing propugna para la historia de la revelación en *Erziehung des Menschengeschlechts.*

---

A. Gillies, *Herder. Der Mensch und sein Werk,* ed. alemana, Hamburgo 1949, D.W. Joens, *Begriff und Problem der histor. Zeit bei J.G. Herder:* Göteborgs Universitets Arskrift 62.5 (1956); J.G. Herder, *Mensch und Geschichte. Sein Werk im Grundriss,* edic. dir. por W.A. Koch, Stuttgart 1957.

86. Insel-Ausgabe 1, p. 243.

87. Edit.: Aparte de la ed. de la Academia de Berlín: Philos. Bibliothek, edic. dir. por K. Vorländer y otros, 10 vol., Leipzig 1903ss; edición de E. Cassirer, 11 vol., Berlín 1912-22; edición de W. Weischedel, 6 vol., Francfort 1956ss. Bibl.: Th. Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,* Heidelberg ²1949; G. Söhngen, *Die Theologie im «Streit der Fakultäten»:* Die Einheit in der Theologie, Munich 1952.

Al interpretar Kant la transgresión del mandamiento como «primera tentativa de una elección libre», que va unida a la «liberación del seno material de la naturaleza», definió la historicidad del hombre con más profundidad que Voltaire y Herder. Al caer en el pecado el hombre pasa «del período... de la paz al del trabajo y la discordia, como modelo anticipado de unión de la sociedad»; pero el objetivo o la meta, el uso de la razón, no se obtiene en el individuo, sino contra el individuo en la especie (tal como se expresa en el escrito editado el año 1784 por el mismo autor *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlìcher Absicht)*, en el «antagonismo de la sociabilidad insocial de los hombres», que «la ilustración» hace brotar de la historia «como un gran bien». La desteologización de la historia es aquí radical. Pero a la vez Kant en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...* trata de evitar que se conciba la historia como «un conglomerado inconexo de acciones humanas», un problema meramente historiográfico, tal como fue expuesto por el historiador Augusto Ludwig Schlözer (1735-1809)[88], adversario de J.G. Herder (cf. más adelante). En los dos escritos ya mencionados de Kant, que proceden de los años 1784 y 1786, el enfrentamiento con la revelación religiosa resulta mucho más claro que en la obra moral *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), prohibida por orden del gabinete prusiano como «profanación del cristianismo». Los temas occidentales de estas obras siguieron siendo las ideas conductoras del pensamiento crítico de las grandes obras de Kant: alma, mundo, Dios, inmortalidad, libertad, Dios (G. Söhngen).

Con carácter más conservador que en los países del imperio se presenta la ilustración en Suiza, donde el diferente clima cultural desempeña cierto papel en las ciudades; especialmente la Suiza de habla alemana tuvo una orientación más práctica que especulativa[89]. Al principio surgieron logias de francmasones en la Suiza

88. T. Benz, *Die Anthropologie in der Geschichtsschreibung des 18 Jh. An Hand einer Auswahl*, Wuppertal-Elberfeld 1932 (también Phil. Diss. Bonn 1932).

89. P. Wernle, *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jh.*, 3 vol., Tubinga 1923-25 (trata también de la ilustración); H. Hubschmid, *Gott, Mensch und Welt in der schweizerischen Aufklärung*, Affoltern 1950 (también Phil. Diss. Berna 1950); E. Fueter, *Geschichte der exakten Wissenschaften in der schweizerischen Aufklärung, 1680-1780*, Aarau 1941; R. Feller, *Geschichte Berns* III, Berna 1955, 575s; M. Wehrli, *Das geistige Zürich im 18. Jh.*, Zurich 1943; P. Kälin, *Die Aufklärung in Uri, Schwyz*

francesa, en Ginebra y Lausana, posteriormente en Basilea y Zurich, mientras que Berna prohibió la orden. En todas estas ciudades (a excepción de Basilea) se fundaron academias. El hecho de que pudieran pertenecer a la *sociedad helvética* (1761)[90] miembros de las dos confesiones fue un primer paso para superar el confesionalismo suizo, que todavía habría de perdurar mucho tiempo. Entre las figuras más importantes de la ciencia moderna de Suiza se cuentan los hermanos Jakob (1654-1705) y Johann (1667-1748) Bernoulli, matemáticos de Basilea. Jakob Bernoulli, primeramente párroco, viajó a Francia, a los Países Bajos y a Inglaterra y enseñó la imagen copernicana del mundo, prohibida hasta entonces, considerando, sin embargo, de acuerdo con el espíritu de I. Newton, que las leyes matemáticas son una revelación natural de Dios. Como representativo de la Suiza francesa puede señalarse a Jean-Alphonse Turretini (1671-1733), teólogo y naturalista de Ginebra, que defendió una ilustración ortodoxamente moderada, que tuviera en cuenta los fundamentos de la moralidad.

Discípulo de Johann Bernoulli, tras cursar estudios de medicina en Tubinga y Leyden, fue el patricio de Berna, Albrecht v. Haller (1709-77), que describió sus observaciones procedentes de la investigación de las ciencias de la naturaleza con formas poéticas (poema *Die Alpen*); sus investigaciones anatómicas le proporcionaron dificultades. En 1738 fue profesor en Gottinga y en 1753, internacionalmente famoso, pudo regresar a su ciudad natal. Pertenece al número de los preformacionistas, para los que en la célula germinan se halla ya configurado en miniatura el animal (*Elementa physiologiae corporis humani,* 8 volúmenes, Berna 1757-1766), y polemizó contra la *opinión atea* de La Mettrie acerca del alma (*De partibus corporis humani, sensibilibus et irritabilibus*).

El ginebrino Charles Bonnet (1720-93), que fue criticado por Voltaire porque en su *Palingénésie philosophique* (1769) pretendía establecer una conexión entre la fe en la revelación y la *empiria,* trató de enlazar el empirismo de Locke con la teoría de la preformación. Este biólogo, nombrado miembro correspondiente de

---

*und Unterwalden im 18. Jh.,* Schwyz 1945 (también Phil. Diss. Friburgo de Ue. 1945); L. Weber, *Pädagogik der Aufklärungszeit,* Frauenfeld 1941, trata sobre todo de J. Locke y Rousseau; trae un capítulo especial sobre *Die Aufklärung in der Schweiz* (52-103).

90. H. Nabholz, *Die Helvetische Gesellschaft 1761-1848,* Zurich 1961.

la academia de París a los 20 años de edad por sus investigaciones sobre la multiplicación de los pulgones de las hojas, proyectó una teoría acerca de las etapas de la naturaleza, ordenada según la perfección de la organización, de la que no se excluían ni siquiera los ángeles *(Idée d'une échelle des êtres naturels* [1745]). Consideró además posible «un progreso continuo de todas las especies con vistas a una superior perfección»[91].

Dentro de la tradición del humanismo de Basilea, el jurista e historiador Isaac Iselin (1728-82)[92], vivió en 1747 en Gotinga y en 1752 en París, donde conoció a J.J. Rousseau, cuya crítica de la cultura rechazó. Educado en la filosofía de Christian Wolff, defendió una ética de la utilidad, en la que se advierte la huella profunda de *Esprit des lois.* A los 30 años de su vida, y después de una enfermedad, cambió sus relaciones con la ilustración: Voltaire le pareció «el envenenador más culto del corazón humano» (en 1764, después de una larga labor preparatoria, publicó *Geschichte der Menschheit).*

Los países sureuropeos fueron el campo de irradiación de la ilustración francesa, que, sin embargo, sólo ejerció una influencia socialmente limitada, aun cuando en Portugal[93] esta influencia se desarrolló de la manera más libre bajo el dominio de Pombal (1699-1782; primer ministro desde 1756). En España[94], en tiempos de Carlos III (1759-88), la lectura de las obras de Montesquieu, Voltaire y Rousseau eran prueba de mentalidad progresiva; se tradujeron los ilustrados ingleses (respecto de América latina, v. página 391-398). De las mismas fuentes se nutre la importación del espíritu ilustrado en Italia[95], donde, sin embargo, es el jan-

---

91. *Palingénésie* III 3; R. SAVIOZ, *La philosophie de Charles Bonnet,* París 1948.

92. U. IM HOF, *I. Iselin. Sein Leben und die Entwicklung seines Denkens bis zur Abfassung der «Geschichte der Menschheit» von 1764,* Basilea 1947; id., *I. Iselin u. die Spätaufklärung,* Basilea-Munich 1967.

93. H. JURETSCHKE, *Die Aufklärung und innere Entwicklung in Spanien und Portugal von 1700-1808:* Historia mundi IX, Berna-Munich 1960, 135-157.

94. Cf. ibid.; O.V. QUIROZ-MARTÍNEZ, *La introducción de la filosofía moderna en España; el eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII,* México 1949; R. CEÑAL, *Cartesianismo en España,* «Revista Universidad de Oviedo» (1945) 5-17; P. MÉRIMÉE, *L'influence française en Espagne au XVIIIe siècle,* París 1936; L. RODRÍGUEZ, *La recepción e influjo de la Filosofía de Locke en España,* «Revista de Filosofía» 14 (1944) 359-381; M. DEFOURNEAUX, *L'inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle,* París 1963; J. SARRAILH, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle,* París 1954.

95. C. OTTAVIANO, *L'unità del pensiero cartesiano e il Cartesianismo in Italia,* Padua 1943; H. BEDARIDA-P. HAZARD, *L'influence française en Italie au XVIIIe siècle,* Pa-

senismo el que personifica el auténtico elemento crítico. La literatura de orientación moderna en los países sureuropeos recorre una escala que va desde una reforma católica crítica hasta un racionalismo moderado, con excepción de Portugal.

Marcó época en el desarrollo doctrinal de las ciencias naturales el médico y fisiólogo italiano Mariello Malpighi (1628-94, en 1691 nombrado médico de cámara de Inocencio XII), pues al analizar microscópicamente el huevo de la gallina y del gusano de seda, expuso la hipótesis de la unidad universal de las leyes de desarrollo en el mundo de las plantas y de los animales, si bien opinó que como «la naturaleza de las cosas está cubierta de oscuridad», debería recorrerse empíricamente toda la serie de fenómenos (*Anatome plantarum*, 2 vol., Londres 1675-79)[96].

Una figura solitaria dentro de su siglo, mal interpretada por muchos de sus descubridores recientes, es el genial filósofo de la historia Gianbattista Vico (1670-1744)[97], profesor poco apreciado de retórica en su ciudad natal Nápoles, que en su *Scienza nuova* (1725, modificada en 1744) trató de descubrir contra el pensamiento geométrico del cartesianismo y apoyándose en Agustín, la «historia ideal, eterna, según la cual se desarrollan en el tiempo las historias de todas las naciones». Mientras el hombre no puede conocer el orden de la naturaleza en la que Dios impera «libremente y sin límites», puede conocer el mundo de la historia, que él mismo ha hecho; pero como los hombres, «pretendiendo lo contrario», sólo son conducidos a la sociedad justa, por la

---

rís 1934; E. CODIGNOLA, *Illuministi, giansenisti, giacobini nell'Italia del settecento*, Florencia 1947; M. FUBINI (dir.), *La cultura illuministica in Italia*, Turín 1957; F. CATALANO, *Illuministi et Giacobini del Settecento italiano*, Milán 1959; F. VENTURI, *Le siècle des lumières en Italie*, «Cahiers d'Histoire mondiale» 8 (París 1960); A. NOYER-WEIDNER, *Die Aufklärung in Oberitalien*, Munich 1957; E.W. COCHRANE, *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies. 1690-1800*, Roma 1961; id., *French Literature and the Italian Tradition in 18th Century Tuscany*: J. of the History of Ideas 22 (Lancaster, Pa. 1962).

96. M. CARDINI, *La vita e l'opera di Marcello Malpighi*, Roma 1927.

97. Edit.: *Opere*, edic. dir. por B. CROCE - G. GENTILE - F. NICOLINI, 11 vol., Bari 1911-41; *Scienza nuova*. Bibl.: B. CROCE, *La filosofia di G. Vico*, Bari 1911, [5]1953.; R. STADELMANN, *Die Geschichtsphilosophie G.B. Vicos: Geistige Welt*, Vjschr. für Kultur- u. Geisteswiss. (Munich 1947; el mejor trabajo sobre el cristianismo de Vico); E. DE NEGRI, *Theologien des Historismus* [Vico y Hegel] «Roman. Forschungen» 62 (1950) 277-293; G.B. VICO, *La scienza nuova e opere scelte*. A cura di N. ABBAGNANO, Turín 1952; H.J. DAUS, *Selbstverständnis u. Menschenbild in den Selbstdarstellungen G.B. Vicos u. P. Giannones; ein Beitrag zur Gesch. der italienischen Autobiographie*, Ginebra 1962 (también Phil. Dass. Colonia); B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, Nápoles 1904; id., *Bibliografia vichiana, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini*, 2 vol., Nápoles 1947-48.

providencia, el objeto de la *ciencia nueva* debe ser una «teología racional de la providencia divina en la historia» [98].

Predominantemente receptivos con respecto a la ilustración fueron también los países escandinavos. Estocolmo tiene fama por haber sido lugar de refugio (aun cuando no siempre afortunado) para los grandes extranjeros (como Descartes) o para su actividad (Pufendorf). El hijo de un párroco sueco campesino, el médico Carlos Linneo (1707-78) [99], al que, durante sus estudios en Upsala, el teólogo Olaf Celsius presentó una obra sobre las plantas bíblicas, inscribió a su patria en un lugar eminente dentro de la historia de las ciencias naturales, aun cuando muchas de sus obras se publicaron en los Países Bajos, donde, en Leyden, estudió las colecciones botánicas. Trató de descubrir un sistema natural de los seres vivientes, en el que resultara visible su *orden racional,* y dentro del mundo de las plantas, eligió como principio de clasificación, aun cuando no en forma exclusiva, los órganos de reproducción.

En los *Fundamenta botanica* (1736) se encuentra como tesis 157 la clásica afirmación de la teoría de la constancia de las especies: *Species tot sunt, quot diversas formas ab initio produxit infinitum Ens, quae formae produxere plures et sibi semper similes.*

Posteriormente Linneo, al igual que Buffon, abandonó esta teoría y consideró posible el origen de nuevas especies. Es característica del optimismo ilustrado la trasposición de ideas absolutistas a la naturaleza, donde impera el *control policíaco* de Dios, y los animales tienen la obligación de «mantener el equilibrio entre las plantas», «de manera que la perfección del creador puede brillar con todo su esplendor en todas partes» *(Politia naturae,* Upsala 1760).

Un cuadro similar al del norte y sur europeos ofrece la historia de la ilustración de la Europa oriental. En Polonia, y como consecuencia de la historia política, sólo llegó hacia fines del siglo XVIII una influencia intensa de la ilustración francesa, especialmente de Rousseau. Antes, y con mayor fuerza, se introdujo

---

98. G. VICO, *Scienza nuova.*

99. K. HAGBERG, *Carl Linnaeus,* Estocolmo 1939; E. MALMESTRÖM, *Die religiose Entwicklung und die Weltanschauung C. von Linnés,* ZSTh 19 (1943) 31-58.

la ilustración en Rusia [100], naturalmente en la forma adecuada y en cierto momento también en la literatura propia. La ilustración fue un proceso iniciado desde arriba en un país sin burguesía. Siguiendo el espíritu de Pedro el Grande (1689-1725), se fundó la academia de las ciencias de San Petersburgo [101], que, sin embargo, dependió durante largo tiempo de sabios extranjeros. Desempeñó un papel importante la doctrina occidental del derecho natural, a pesar de las cortapisas que encontró en Rusia debido a la concepción sacral del poder. Suvalov, ministro de Isabel (1741-62), hija de Pedro el Grande, que fundó en Moscú la primera universidad rusa (1755), encargó a Voltaire que compusiera la *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759-63).

Bajo el gobierno de esta zarina, fue nombrado profesor de la academia de San Petersburgo. M.V. Lomonosov (1711-65) [102], que como seguidor de la filosofía de Christian Wolff, extendida ya en Rusia, supo combinar una religiosidad no ortodoxa con un racionalismo optimístico. La princesa Sofía Augusta de Anhalt-Zerbst, más tarde zarina Catalina II (1762-96), abrió las puertas de la corte a la ilustración francesa. Sólo en su tiempo pudo publicarse la obra en 5 volúmenes compuesta por V.N. Tatiscev (1686-1705) *Historia de Rusia desde los tiempos más antiguos* (1768ss), cuyas teorías teológico-filosóficas representan una crítica antieclesiástica y exponen los principios de la *religión natural.* Catalina leyó a Pierre Bayle y a Montesquieu, mantuvo correspondencia con Voltaire, Diderot, d'Alembert y autorizó las logias de los francmasones. Es cierto que la influencia de esta literatura fue muy restringida. Pero puede rastrearse hasta la reciente historia rusa la gran influencia ejercida por los preceptores franceses al llevar hasta las clases aristocráticas el idioma francés, que se convirtió en el lenguaje culto europeo a través de la ilustración.

---

100. R. WITTRAM, *Peter I., Czar und Kaiser. Zur Geschichte Peters des Grossen in seiner Zeit* II, Gotinga 1964; H. JABLONOWSKI, *Die geistige Bewegung in Russland in der 2. Hälfte des 18. Jh.*, «Collana di Ricerche Slavistiche» 2 (1962); A.S. VUCINICH, *Science in Russian Culture,* I: A history to 1860, Stanford, Calif. 1963; M. RAEFF, *Origins of the Russian Intelligentsia, the 18th Century Nobility,* Nueva York 1966; E. HAUMANT, *La culture française en Russie, 1700-1900,* París ²1910

101. E. AMBURGER, *Beiträge zur Geschichte des deutsch-russ. kulturellen Beziehungen,* Giessen 1961.

102. M.V. LOMONOSOV - A.L.v. SCHLÖZER - P.S. PALLAS, *Deutsch-russ. Wissenschaftsbeziehungen im 18 Jh.* Edic. dir. por E. WINTER y otros, Berlín 1962.

*Creación y ley natural, historia de la salvación y el mundo de la historia*

Las tesis de la fe cristiana más inadmisibles para la ilustración son las mismas que ya provocaron la oposición de los antiguos adversarios del cristianismo y que siguen siendo objeto de controversia en la teología actual: el pecado original, la encarnación y la resurrección. El concepto deísta de Dios no se puede reducir a una fórmula simple. Está circunscrito por dos factores de la historia de la cultura: el conocimiento de la universal regularidad del mundo como naturaleza y la experiencia de un mundo plural, cognoscible en sus leyes (el *ricorso* de Vico o el progreso presentado en formas diferentes) o incognoscible en la totalidad de sus conexiones (así T. Bayle), mundo de la historia que no coincide ya con el mundo de la historia de la salvación cristiana. El concepto de la providencia divina, aún cuando especialmente en la ilustración posterior se usa muchas veces como fórmula vacía de intención moralista, se plantea como problema en los pensadores importantes como Descartes, Newton, Leibniz o Vico, problema que impide una fórmula monista del mundo. Los autores se mantienen aferrados a la diferencia del hombre frente al mundo. a excepción de los representantes del materialismo radical, por muy diferentes que sean sus ideas acerca del *alma*. No se pone en duda la unidad de la humanidad, aun cuando se resaltan las diferencias de costumbres, leyes y moralidad, condicionadas por la naturaleza o la historia (así, por ejemplo, en Montesquieu), sino que por encima de todas las peculiaridades históricas se la concibe de una nueva manera.

Las dos formas ideales típicas en que puede resolverse un conflicto fundamental entre tradición y presente, han sido expuestas en la ilustración: La armonización o la acentuación de los contrastes ambas a un nivel bajo o elevado. Adquirió celebridad el obispo anglicano J. Butler con su escrito armonizante *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736)[103]. Un clásico representante de la

103. J.L. MURPHY, *The Influence of Bishop Butler on Religious Thought*, ThSt 24 (1963) 361-401.

más decidida separación de ambas esferas es Pierre Bayle, cuya tradición calvinista no ha sido suficientemente valorada hasta el presente. Este autor exige que las *dificultades de la razón* sólo sean resueltas por la razón. A los cristianos les dice, y no existe razón alguna para interpretar esto como una mofa: «Corresponde a los metafísicos examinar si hay Dios y si éste es infalible; pero los cristianos, en cuanto cristianos, deben suponer que ésta es una cosa ya juzgada.» Y con lenguaje paulino escribe sobre Jesús con un espíritu no tan alejado de Pascal: «Ha querido que su evangelio chocara» a la religión, no menos que a los aforismos de los paganos [104]. La dura frase de Bayle, *todo o nada*, se puede aplicar a aquel que trata de salvar la fe en la Trinidad, pero abandona la fe en el pecado original. Sin embargo, hay que distinguir bajo la superficial dureza del conflicto, el esfuerzo cultural con que esta época trató de conservar la continuidad de la tradición para solucionar la crisis. Este esfuerzo se puede advertir en dos círculos decisivos de problemas.

Las leyes de la matemática y de la física pudieron interpretarse como la obra del *factor caeli et terrae*, del arquitecto del mundo, y así como Leibniz se calificó a sí mismo expresamente de *matemático cristiano*, Newton calificó a Dios como aquel «presente en todos los lugares» que «dirige y conoce todas las cosas, que existen o pueden ser creadas» [105]. Pero el problema consistía en la posibilidad de matematizar la voluntad de Dios. Y de aquí surgió, no en el mismo Newton, pero sí en la mentalidad del siglo XVIII, el desarrollo absolutamente matemático de un mundo que una vez puesto en marcha, no necesita ya la ulterior presencia de Dios. El tema quedaba ya planteado, cuando Newton habló del «*sensorio* ilimitado, uniforme» de Dios, en el que «Dios mueve los mundos» y de este modo es capaz de crear y volver a crear las partes del universo [106]. Pero Newton define este *sensorio* — o sea, el espacio absoluto —, físicamente, mientras que Leibniz lo entiende como *sede* de Dios. A partir de aquí se plantea el dilema existente entre la ley del mundo abierta a la razón y el misterio del

104. Aclaraciones en el art., *Pyrrhonisme*, DHGE.

105. Cf. H. LANGE, *Physik* II, 212, según W.C. DAMPIER, o.c., 210: «Él dirige todas las cosas y conoce todas las cosas, que son o pueden ser creadas..., que, estando presente en todas partes, puede con más facilidad...»

106. Ibid. 210.

mundo, un dilema que G. Berkeley menciona desde luego en su *Analyst* (1734), pero que no resuelve cuando toma parte en la controversia contra el astrónomo Edmond Halley (1656-1742), que fue el primero en descubrir los movimientos propios de las estrellas fijas, y cuando, polemizando contra el cálculo infinitesimal, se pregunta si estos conocimientos son más esclarecedores que «*los misterios y puntos de fe religiosos*». Pero ya no podía detenerse la marcha de la razón y era, además, un camino para el redescubrimiento del misterio.

El problema de Dios tenía también otro aspecto para matemáticos y físicos como Newton y Leibniz. Junto al *factor caeli et terrae* se proclama la fe en el *Pater omnipotens*, en el Dios de la historia, que sacó a Israel de Egipto. A los escritos biblioteológicos de Newton, descartados hace mucho tiempo de su biografía como rarezas, se les ha reconocido en la actualidad un importante valor demostrativo [107]. Del mismo modo, los trabajos de Leibniz sobre lenguas, sobre la historia, y su fragmento de teología histórica (v. p. 501ss) son más que un documento de identidad de *polihistoriador*.

Mientras que se habían dejado completamente de lado los escritos teológicos de Newton en la historiografía, las teorías de motivación teológica sólo aparecerían en la exposición de la problemática historia de la biología de los siglos XVII y XVIII, como factores que actuaban como pesada rémora en la investigación, considerados solamente desde la perspectiva de los modernos resultados de la biología. Pero desde una perspectiva histórica constituyen un esfuerzo admirable por resolver el conflicto existente entre la investigación empírica y la cuestión del sentido religioso [108].

---

107. F. WAGNER, «Saeculum» 17 (1966) 202s.

108. Con una ingenuidad irreflexiva, que caracteriza todavía los comienzos de nuestro siglo, puede afirmar F. DANNEMANN (o.c., III 3) que sólo el método empírico puede «distinguir la verdad del error», mientras que «la religión dirigida hacia el más allá» mantenía a la Iglesia aferrada a su autoridad anticientífica por falta de medios empíricos. Esta afirmación refleja indudablemente una situación histórica. Pero el problema tiene más matices; E. UNGERER (o.c., I/1 6) advierte que las «oposiciones filosóficas» en la historia de las ciencias naturales se nos presentarían ciertamente en la actualidad como «desviaciones provisionales», pero deberían ser respetadas, porque también «el modo de ver existencial» tiene sus derechos. O. ZÖCKLER (o.c., II 3) habla con tono excesivamente despectivo de las «íntimas relaciones existentes entre la teología y las ciencias naturales», mientras que W. PHILIPP (*Zeitalter der Aufklärung*, p. LIX) explica, valiéndose del ejemplo de Newton, «que en este caso el impulso espiritual es el que sustenta la investigación», aspecto que ha sido poco advertido al registrar sólo

Entran aquí en liza básicamente dos teorías: la de la preformación del ser vivo en el germen y la de la constancia o inmutabilidad de las especies. Jan Swammerdam (1637-80), que junto a Malpighi creó las bases de la anatomía microscópica, trató de probar la tesis de que, en los insectos todas las partes están ya prefiguradas en el germen y en la disposición de sus miembros. Hasta Caspar Friedrich Wolff (1733-94), que no quiere saber nada acerca de «la idea, que reside en el útero» [109] y cuya teoría epigenética se encuentra ya preconizada en W. Harvey, se adhirió a la doctrina de la preformación, basada en razones religiosas, especialmente en las exposiciones de A.v. Haller y Ch. Bonnet, cuya *Palingenesis* tradujo Lavater con el título de *Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum* (Zurich 1771). Leibniz incluyó en la teoría de los gérmenes preformados, que se dan sin solución de continuidad desde la creación, la tesis de que en el germen se encuentran también todas las generaciones futuras.

La afirmación de que las especies son *extremadamente* constantes, porque su propagación es *vera continuatio,* tal como quedó formulado ya anteriormente por Linneo en la *Philosophia botanica,* se basa en la doctrina sobre la perfección inicial de la creación, que Descartes acepta en principio, aun cuando añade que sería mejor que la razón «observara el origen paulatino a partir de la simiente» [110]. Linneo modificó por su cuenta la teoría de la constancia de las especies. Su adversario contemporáneo G.L. Buffon, considera la clasificación como una invención constructiva y supone constante *la esencia de las especies,* «tan antigua y permanente como la naturaleza», aun cuando existen variantes debido a las influencias climáticas, aunque todo dentro de la «idea de un primer plan». Contra la clasificación *ligera,* con la que se postula la «omnipotencia de la naturaleza», que «supo sacar» de un solo ser todos los seres organizados, invoca explícitamente el Génesis [111]. Pero también Buffon modificó su tesis. Para Lamarck

---

con sorpresa las «*reincidencias religiosas* en los héroes del progreso y de la ilustración». Quizás algo exageradamente, pero *no sin razón,* considera que «la investigación de la historia de la cultura y de la teología de la época de la ilustración se encuentra en sus comienzos» (ibid. p. XI). Cf. F. WAGNER, «Saeculum» 17 (1966) 193-204.

109. *Theoria generationis,* 1759, citado en «Ostwalds Klassikern der exakten Wissenschaften» n.º 84, Leipzig 1896, vol. II 84.

110. *Principia* III 45.

111. *Oeuvres complètes* (ed. de Florens, cf. nota 60) II 412-416.

una constancia de las especies que se extienda por muchas generaciones sólo es un caso raro especial. Si todos los organismos son productos de la naturaleza, entonces su origen puede rastrearse indefinidamente hacia el pasado, hasta llegar a las organizaciones más simples, sin que pueda hablarse —en contra de la imagen del mundo de Leibniz— de una meta propiamente dicha. Lo que se nos aparece como tal, «en realidad no es más que una necesidad»[112].

Su adversario es Erasmus Darwin (1731-1802), que en su *Zoonomia* (1794) enlaza la modificación de las especies con la fe en la creación, suponiendo una *first great cause*, que comunicó a la variabilidad su orientación hacia el perfeccionamiento. Joseph Cottlieb Koelreuter (1733-1806) constituye una cesura en la historia del problema, porque trata del cruzamiento de especies, contra el tabú de la *procreación antinatural*[113].

A pesar de todas las consecuencias que han resultado de la cientifización total de la concepción del mundo, que ha desembocado en los viajes espaciales de nuestro tiempo, fue decisivo el problema del hombre. Que en el mundo han existido muchas cosas antes que el hombre, como subraya Descartes con sentido crítico[114], se puede conjugar perfectamente con el relato sobre la creación. Pero ¿ha sido creado el mundo para el hombre? Leibniz así lo afirmó, pero con reservas. Ch. Bonnet en su *échelle des étres naturels*, de 1745, situó al hombre en la cumbre natural, debido a su suprema organización, y sobre él a los ángeles. Pero también él, al igual que la mayor parte de los naturalistas, fue modificando su imagen del mundo, aun cuando todavía se aferra a los *fines* de la creación. De forma oculta, pero no menos eficaz, se percibe la presencia de un masoquismo, con el que el hombre, que precisamente se aferra a su humanidad divinizada, se aleja del trono de la creación, al proclamar un evolucionismo poco meditado y hacer derivar al ser humano de los peces, como lo

---

112. *Philosophie zoologique*, 2 vol., París 1809 vol I 271; *Hist. nat. des animaux sans vertèbres*, París 1815-22, I 323. Esta *necesidad*, como subraya DIJKERHUIS (o.c., 551), no se representa según la imagen literaria de la ilustración del mecanismo de relojería, pues las ciencias naturales clásicas no plantean la cuestión del principio y del fin.

113. J.G. KOELREUTER, *Vorläufigen Nachrichten von einigen das Geschlecht der Pflanzen betreffenden Versuchen...*, Leipzig 1761-66.

114. *Principia* III 3.

demuestran las escamas de su piel[115]. Para la antropología materialística de Holbach la cuestión de dónde procede el hombre carece de importancia en el fondo, y La Mettrie inicia el alejamiento provisional de la filosofía con la observación de que se encontrarían «experiencias y observaciones... sin número en los anales de los médicos, que han sido filósofos, y nunca en los filósofos que no han sido médicos».

La discusión entre la neoescolástica y la crítica kantiana sobre las pruebas de la existencia de Dios, ha contribuido a que la serie de problemas *creación y ley natural* ocupe en el proceso de la ilustración un primer plano quizás excesivo en comparación con el otro proceso que afecta todavía más profundamente a la fe cristiana, porque ésta es una fe esencialmente histórica: la *ilustración* de la historia cristiana de la salvación. La formulación exacta de lo que sucedió procede de Voltaire. Lo expresó burlescamente en su polémica contra Bossuet: «Como si se quisiera demostrar que el Dios de todas las naciones de la tierra y de todas las criaturas de los demás astros no se ocupó de las revoluciones de Asia, y sólo con vistas al pequeño pueblo judío envió sucesivamente a tantos conquistadores, ya para humillar, ya para volver a ensalzar a este pueblo, y que esta pequeña horda de obstinados y revoltosos fuera el centro y el objeto de las revoluciones mundiales»[116]. Con lo cual se señalan dos cosas: Mediante la negación de la historia salvífica especial queda destruida la congruencia medieval de historia universal e historia salvífica, y a la vez se plantea la cuestión de un concepto universal de la historia que abraza todos las culturas.

A esto hay que añadir, naturalmente, que el mismo Voltaire, para el que «la verdadera historia» es «la historia de los progresos del espíritu humano», expresa el profundo escepticismo de la época en relación con la historia: «Los tiempos pasados son como si no hubieran existido jamás. Hay que partir siempre desde el punto en que uno se encuentra...»[117]. Puesto que siempre nos

---

115. B. de Maillet (1656-1738), cónsul general francés en Egipto, en el escrito: *Telliamed, ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français, sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme...*, 2 vol., Amsterdam 1748, La Haya [2]1755, inglés Londres 1750; *Telliamed* es un anagrama de Maillet.

116. *Essai sur les moeurs* , o.c. (nota 54) XI 158.

117. Cita en E. Cassirer, o.c., 224.

encontramos en el punto del presente, que puede ser celebrado y a la vez escarnecido, estas palabras señalan con brillante agudeza, lo que en el siglo XX se llamará la *pérdida de la historia*, la ruptura con la tradición. Citadas la mayor parte de las veces como testimonio en favor de la objetividad histórica, son esencialmente un testimonio de esta ruptura las palabras de P. Bayle: «Un historiador en cuanto tal, al igual que Melquisedec, carece de padre, madre y genealogía» [118]. El origen y futuro mencionados por la historia salvífica cristiana se ha perdido. Todas estas manifestaciones u otras similares deben conservarse unidas, si no se quiere entender la relación de la ilustración a la historia (y al problema de la historia de la salvación contenido en ella) bajo el prisma desfigurador del romanticismo. W. Dilthey fue el primero que lo rechazó: «La ilustración... ha provocado una nueva concepción de la historia... En estas obras la intuición de la solidaridad y del progreso humano ha arrojado su luz sobre todos los pueblos y todos los tiempos» [119]. No se pueden aceptar estas palabras sin distinciones, teniendo en cuenta el permanente eurocentrismo de la ilustración, pero por otra parte la observación de B. Croce, de que las culturas asiáticas sólo habían servido a la ilustración «para expresar amor a la tolerancia, o más bien a la indiferencia religiosa», sin tomarse en serio «las realidades históricas» [120], debería completarse en el sentido de que concretamente las ciencias orientales en sentido estricto pertenecen a una época posterior, mientras que la idea de contemplar a todos los pueblos y tiempos en la perspectiva del género humano, es una consecuencia de la ilustración.

El profesor de Gotinga, August Wilhelm Schlözer, mostró con sorprendente amplitud de visión en su obra *Vorstellung einer Universalhistorie* (1772) que el problema de la exposición de la historia universal es un problema de la materia misma, si no se quiere que sea un mero *agregado*. Se refiere evidentemente a las palabras de Bayle, que exigen a la historia universal, que se extienda a todos los países, sin tener patria, y a Voltaire, que pide no tratar con predilección «al pueblo de Dios» ni «a los

118. Art. *Usson*, nota F: DHGE.
119. W. DILTHEY, *18. Jahrhundert* 209.
120. B. CROCE, *Teoria*.

griegos y romanos», sino igualmente a todos «tanto en Hoangho y el Nilo como en el Tiber y el Vístula». El criterio de selección no puede adquirirse en las *historias especiales* sino sólo atendida la «influencia en el conjunto en grandes partes del mundo». A partir de aquí la historia universal ordena las *historias especiales* en un *conjunto claro*. Frente al hecho de que sólo en los tiempos modernos se presenta un conjunto universal del acontecer, «la historia universal une a las naciones, que anteriormente no tenían lazo alguno al menos visible, y crea un sistema por medio del cual se puede concebir de una vez la variedad y multiplicidad», pero no —esto contra J.G. Herder— un sistema filosófico, sino histórico. Hay que mostrar cómo el hombre, «este poderoso Dios secundario», ha transformado la tierra en su morada, este hombre, al que naturalmente el Ser Supremo «sujeta con largas cadenas» [121].

Schlözer no escribió *esta* historia universal, pero prescindiendo de la concepción racional-teológica de Vico, formuló este problema como ningún otro autor, pues la ilustración en su conjunto sólo creó proyectos de una historia universal, no una historia universal que mereciera este nombre. Pero la ilustración supo ver que la historia universal no podía ya concebirse como idéntica a la historia de la salvación, que tal fue el problema principal en Vico. Es indudable que esta problemática se expresa también en la teoría del Estado de la ilustración, en la racionalización del derecho internacional desde Grotius a Thomasius, en la racionalización de la administración y de la política. Y es perfectamente válido preguntarse qué diferencia existe entre la fundamentación sacral de la monarquía absolutista y la sacralidad del soberano medieval, hasta que llegó el momento en que «la misión teocrática se va entendiendo en forma cada vez más convencional» [122].

Las causas de esta profunda transformación de la visión de la historia se encuentran en parte en el proceso endógeno de la ilustración europea, y en parte en la experiencia concreta del mundo extraeuropeo, predominando, según los casos, uno de estos

---

121. A.W. SCHLÖZER, *Vorstellung einer Universalhistorie*, 2 partes, Gotinga 1772-1773, parte I, p. 28, 20, 34, 22, 10 38.

122. F. WAGNER, *Handbuch* 87.

dos elementos. Los informes de los misioneros desde finales del siglo XVI, sobre los que se apoyó el agustino Juan González de Mendoza en su exposición sobre China, y en especial los informes de los jesuitas, empezando por los de Matteo Ricci (1552-1610)[123], seguidos por *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (1696), de Louis Le Comte[124], que expresó sus reflexiones sobre la relatividad de las costumbres tradicionales, y la *Description... de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735), de Du Halde, produjeron una gran impresión. Aquí sólo podemos hacer referencia a los demás relatos de viajes, auténticos o de ficción[125]. El hecho de que ya François de la Motte Le Vayer (1588-1672), preceptor de Luis XIV, en su escrito *De la vertu des payens* (1642) intentara invocar: *Sancte Confuci, ora pro nobis* —anticipándose a la letanía sincretista de Arnold Toynbee—, señala la profunda impresión que causó esta figura, gracias a la cual principalmente se mantuvo hasta fines del siglo XVIII la concepción fantástica de China, si bien junto a la misma se fue intensificando naturalmente la crítica contra el absolutismo chino (como vehículo de la crítica contra el absolutismo europeo). Lo que fascinaba de China era la elevada cultura conseguida por este pueblo sin la base de la doctrina religiosa de la revelación, su moral fundada sobre principios meramente naturales y sociales y la elevada civilización construida sobre ella.

En una sorprendente intuición Leibniz, en su *Novissima Sinica historiam nostri temporis illustratura* (1697) llamó a China *orientalis quaedam Europa*, señalando con ello que fue la única cultura superior que tuvo una oportunidad de alcance universal, como Europa; concuerda con su mentalidad armonizadora la idea de que China debería enviar misioneros de teología natural a los europeos corrompidos, como los cristianos, a la inversa, deberían enviar misioneros de la teología revelada a China. Siguiendo la errónea opinión de que la filosofía china surgió mucho tiempo antes que la griega, condenó como prejuicio sin base el que *nous autres nouveaux vênus après eux, et sortis à peine de la barbarie*,

123. H. JEDIN, MHI V, 820.

124. J. DAVY, *La condamnation en Sorbonne des «Nouveaux»*, RSR 37 (1950) 366-397.

125. W. FRANKE, *China und das Abendland*, Gotinga 1962 = Kleine Vandenhoeck-Reihe 146-148.

condenáramos la filosofía china porque no coincidía con los conceptos escolásticos[126].

Quizá más profundamente que las ideas sobre la cultura superior de China influyó en la conciencia europea de la historia el encuentro con los pueblos primitivos de América[127], sobre todo porque el tópico del *noble salvaje* iniciado ya en el siglo XVI, fue un medio para criticiar la cultura. También aquí los relatos de los misioneros desempeñaron un papel importante. El dominico Du Tertre en su *Historia general de las Antillas* (1654, ampliada en 1667) no se cansa de acentuar el contraste entre la moralidad y sencillez natural de los hombres erróneamente llamados *salvajes* y las taras de la civilización europea. Constituyen ya un programa los títulos de los dos volúmenes *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des prémiers temps* (1724), del jesuita Lafiteau, en los que los iroqueses y hurones del Canadá aparecen como testigos de la revelación primitiva y como argumento en contra de la afirmación de Bayle respecto del ateísmo de los primitivos.

Si las exposiciones de los misioneros tuvieron como consecuencia, aunque sólo indirecta, una crítica de la tradición cristiana, el barón de La Hontan, que sirvió en el ejercicio francés del Canadá, se pasó a los indios y retornó en 1715, en su obra *Viajes, memorias y diálogos* (1703), bajo el amparo de un diálogo fingido con un indio, ataca ya directamente la fe cristiana, al atribuir la victoria a la *religión natural* del primitivo.

Pero ya la ilustración atacó la leyenda de los *nobles salvajes*, Voltaire con burla mordaz, Kant partiendo de su principio del antagonismo social. El *hombre natural* de Rousseau no es el primitivo, que más bien es ya representante de una sociedad en formación, sino la construcción ideal del hombre *antes* de la historia; pero justamente este retroceso más atrás de toda las historia, hasta el *comienzo*, de donde se esperaba enjuiciar críticamente

---

126. Leibniz a de Remond, edic Dutens, vol. IV/1, 171. Cf. A. HILCKMANN, *Leibniz und die Pluratität der Kulturen*, «Saeculum» 18 (1967) 317-321; U. AURICH, *China im Spiegel der dt. Lit. des 18 Jh.*, «Germanist. Studien» 169 (1935); A.H. POWBOTHAM, *China in the Esprit des lois*, «Comparative Literature» 2,4 (1950) 354-359; D.F. FLACH, *The Sinophilism of Christian Wolff*, «Journal of the History of Ideas» 14,4 (1953) 561-574.

127. G. CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française aux dix-septième et au dix-huitième siècle*, París 1913 ²1934.

la historia en su conjunto y conquistar el futuro, fue el factor revolucionario.

Pero ya sea que se ensalzara al *noble salvaje* con su *religión natural,* superior a la revelación, en un panorama paradisíaco, o que se insistiera incansablemente en el carácter animal del origen del hombre de acuerdo con un evolucionismo programático, el comienzo de la historia de la humanidad fue siempre un problema para el que según la opinión de los ilustrados la Biblia no tenía ninguna respuesta.

Esta pérdida de la respuesta histórico-salvífica a la cuestión del origen y el futuro —imaginado en forma pesimista o concebido en forma optimista como progreso— refleja en general la situación histórica de la ilustración, cuyas tentativas por hallar nuevas respuestas sólo se podrán juzgar en su justo valor si se considera esta situación no como un resultado forzado, sino racional, de la historia occidental, y si se piensa en las razones por las que la Iglesia *perdió su papel directivo.*

## Sección segunda

# LA VIDA DE LA IGLESIA BAJO LA INFLUENCIA DE LA IGLESIA ESTATAL Y DE LA ILUSTRACIÓN

## XX. EL JANSENISMO EN FRANCIA DURANTE EL SIGLO XVIII

Por Louis Cognet

Profesor de universidad en Dammartin-en-Goële

FUENTES: J. LOUAIL - J.B. CADRY, *Histoire du livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament et de la Constitution Unigenitus,* 4 vol., Amsterdam 1726-34; P.F. LAFITAU, *Histoire de la Constitution Unigenitus,* 2 vol., Avignon 1737; A. DORSANNE, *Journal de M. l'abbé Dorsanne,* 2 vol., Roma 1753; V. THUILLIER, *Histoire de la Constitution Unigenitus,* Bibl. Nat. Mss. F. Fr. 17731-17737, edición parcial de A. INGOLD, *Rome et la France, la deuxiéme phase du jansénisme,* París 1901; F. BOURGOIN DE VILLEFORE, *Anecdotes ou mémoires secrets sur la Constitution Unigenitus,* 3 vol. (ibid. 1730); LOUIS DE SAINT-SIMON, *Mémoires,* edic. dir. por A. BOISLISLE, 41 vol., París 1879-1927; DANGEAU, *Journal,* edic. dir. por SOULIÉ-DUSSIEUX, con el apéndice de Saint-Simon, 19 vol., París 1860; H.F. DAGUESSEAU, *Œuvres,* 13 vol., París 1780-89; LOUIS LE GENDRE, *Mémoires,* edic. dir. por M. ROUX, París 1865; J. BUVAT, *Journal de la Régence,* edic. dir. por E. CAMPARDON, 2 vol., París 1865; N. LENGLET DU FRESNOY, *Mémoires de la Régence,* 5 vols., Amsterdam 1749; R.L. VOYER D'ARGENSON, *Mémoires,* edic. dir. por RATHERY, 9 vol., París 1859-67; E. BARBIER, *Journal du règne du Louis XV,* edic. dir. por DE LA VILLEGILLE, 4 vols., París 1847-49; M. MARAIS, *Journal et Mémoires,* edic. dir. por DE LA VILLEGILLE, 4 vols., París 1847-49; M. MARAIS, *Journal et mémoires,* edic. dir. por LESCURE, 4 vols., París 1863; N. DE LAMOIGNON DE BASVILLE, *Journal historique,* edic. dir. por H. COURTEAULT, París 1910; F. DE FÉNELON, *Œuvres,* 10 vol., París 1851-52; H. ROBILLARD D'AVRIGNY, *Mémoires chronologiques et dogmatiques (1600-1716),* 2 vol., Nîmes [2]1781; M.J. PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII$^{e}$ siècle,* 7 vol., París 1855-57; J. TANS, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas* (correspondencia de

Quesnel, Groningen-París 1960; A. LE ROY, *Un janséniste en exil, correspondance de Pasquier Quesnel,* 2 vol., París 1900; R. CERVEAU, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité,* 7 vol., ibid. 1760-78; J. SOANEN, *Lettres,* 7 vol., Colonia 1750; J.B. GAUTIER, *La vie de Messire Jean Soanen,* Colonia 1750; C.J. COLBERT DE CROISSY, *Œuvres,* 3 vol., Colonia 1740; G.N. NIVELLE, *Le cri de la foi (actes d'appel),* 3 vol., ibid. 1719; id., *La Constitution Unigenitus déférée à l'Église universelle ou recueil des actes d'appel,* 3 vol., Colonia 1757; DETTEY, *Vie de M. de Caylus,* 2 vols., Amsterdam 1765; CH.G. DE CAYLUS, *Œuvres,* 4 vol., Colonia 1751; R. DE FOURQUEVAUX, *Catéchisme historique et dogmatique,* 5 vol., Nancy 1750-58; *Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution Unigenitus (1782-1803).*

BIBLIOGRAFÍA: E. PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII*e *siècle et la Constitution civile du clergé,* París 1929; J. CARREYRE, *Le jansénisme durant la Régence,* 3 vol., Lovaina 1929-33; J.F. THOMAS, *La querelle de l'Unigenitus,* París 1950; E. PRÉCLIN-E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII*e *et XVIII*e *siècles,* en FLICHE-MARTIN XIX/2, París 1955; A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste,* 2 vol., París 1924; I. BOURLON, *Les Assemblées de Clergé et le jansénisme,* París 1909; L. COGNET, *Le jansénisme,* París 1961; J. ORCIBAL, *Fénelon et la Cour romaine (1700-1715),* MAH 57 (1940) 235-348; A. LE ROY, *Le gallicanisme au XVIII*e *siècle, la France et Rome de 1700 à 1715,* París 1892; H. LECLERCQ, *Histoire de la Régence pendant la minorité de Louis XV,* 3 vol., París 1921; L. CAHEN, *Les querelles religieuses et parlamentaires sous Louis XV,* París 1913; G. HARDY, *Le cardinal de Fleury et le mouvement janséniste,* París 1925; E. BOURGEOIS, *Le secret du Régent et la politique de Dubois,* París 1909; id., *Le secret de Dubois cardinal et premier ministre,* París 1912; E. APPOLIS, *La collaboration de Soanen aux Nouvelles ecclésiastiques,* RHEF 30 (1944); H. BLANC, *Le merveilleux dans la jansénisme,* París 1865. La bibliografía sobre el s. XVIII jansenista es muy amplia; no existe sin embargo ningún resumen satisfactorio. Datos útiles pueden hallarse en las siguientes obras: L. WILLAERT, *Bibliotheca janseniana belgica,* 3 vol. Namur-París 1949-51; J. CARREYRE, *Les luttes du jansénisme,* RHEF 10 (1924) 441-460; J. DEDIEU, *L'agonie du jansénisme, essai de bio-bibliographie,* RHEF 14 (1928) 161-214; V. CARRIÈRE, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale* III, París 1936.

## *La bula «Unigenitus»*

El viernes, 8 de septiembre de 1713, Clemente XI firmó la bula *Unigenitus Dei Filius,* que condenaba 101 proposiciones sacadas de las *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* de

P. Quesnel[1]. Ésta fue la primera condena oficial de Quesnel — a quien desde la muerte del gran Arnauld se consideró, en general, como cabeza del partido de los jansenistas —, pues en Francia no había sido aceptado el breve de 1708, aun cuando cabía haber esperado que este documento, solicitado por el rey mismo, habría de hallar muy fuerte resonancia. A pesar de las iniciativas emprendidas por la santa sede no se informó a Francia del texto de la bula; hasta el 9 de septiembre no se comunicó el contenido al cardenal de La Trémoille, y la publicación tuvo lugar el 11 de septiembre. Luis XIV la recibió el 24 de septiembre, en Fontainebleau, y se sintió al momento muy satisfecho por ella, pues creyó haber hallado de este modo el argumento necesario para liquidar el jansenismo.

Según el derecho consuetudinario galicano la bula, para que entrara en vigor, tenía que estar provista de cartas de patente, debía ser aceptada por los obispos y registrada por las cámaras del parlamento. Por lo demás, el texto había sido cuidadosamente calculado para no herir al galicanismo en ninguno de sus puntos sensibles; las dificultades, sin embargo, iban a llegar desde otra dirección. Los 101 artículos que se habían fijado para la condenación, tomándolos de una lista de 155, debían constituir, por su selección y ordenación, una especie de resumen de la doctrina jansenista. Sin embargo cierto número de estos artículos condenados podían basarse en textos patrísticos, incluso algunos parecían citas de los padres más estimados. Además de esto, algunos de ellos parecían expresar, a una primera lectura, las doctrinas agustinianas tradicionales — sobre todo los que se referían a la predestinación previa a todo mérito y a la gracia eficaz —, y era evidentemente necesaria una labor interpretativa muy difícil para extraer de aquellos textos un sentido herético.

Quedaba fuera de toda duda que Quesnel era el autor de estos textos: la traducción latina era una reproducción fiel de las tesis contenidas en las *Réflexions morales*. Al contrario de lo que aconteció con Jansenio, aquí no existía problema alguno respecto de la *quaestio facti*. Pero a los ojos de muchos lectores parecía que la bula condenaba, por encima de Quesnel, el agustinismo, al que

1. Texto: BullRom XXI 568ss.

por otra parte se sentían adheridos apasionadamente muchos teólogos y fieles, y al que consideraban como uno de los fundamentos del pensamiento cristiano. Para ellos la bula era completamente errónea respecto de la *quaestio juris.* Además, no se puede olvidar que casi ningún teólogo francés defendía en aquel momento la infalibilidad personal del papa y mucho menos que este privilegio se extendiera también a una simple bula. Por consiguiente, en este caso, la situación era totalmente diferente de la que existió en tiempos del conflicto jansenista.

Al principio Luis XIV no creyó que hubiera dificultades para aceptar la nueva bula. Habituado desde hacía largo tiempo a una absoluta obediencia de sus súbditos no advirtió que había envejecido y que empezaba a manifestarse el final de su período de gobierno; sus adversarios se atrevían ahora a presentarse más abiertamente; se puede suponer con bastante seguridad que garantizó a Clemente XI la aceptación de la bula sin previa discusión. Al principio los acontecimientos parecían darle la razón. Mediante una carta pastoral del 28 de septiembre el sinuoso arzobispo de París, Noailles, retiró su aprobación a las *Réflexions morales,* aunque sin reconocer explícitamente la bula. Pero el 27 y 28 de septiembre se presentó el documento pontificio a un grupo de parlamentarios, y el procurador general Daguesseau fijó el punto central del debate al declarar que esta bula era una prueba de la falibilidad de los papas. De todas formas, los parlamentarios reconocieron que la bula no contenía nada contrario a las libertades galicanas, y exigieron que se celebraran sínodos provinciales, en los que debería ser aceptada la bula antes de su inscripción en el registro. Luis XIV y el jesuita Le Tellier, su confesor y consejero, advirtieron entonces que la ejecución de sus planes resultaría más difícil de lo que habían esperado.

Como la solución a través de los sínodos provinciales parecía demasiado arriesgada, la corte decidió que la bula fuera aceptada por un sínodo, que habría de celebrarse lo antes posible y al que habrían de acudir todos los obispos que residían en París o los que podían llegar sin demora. Un escrito del 5 de octubre convocó este sínodo para el 16 del mismo mes. En este día se encontraban 29 prelados bajo la presidencia de Noailles en la sede arzobispal de París; a ellos se añadieron otros 20 aproximadamente

en las semanas siguientes. Ya de entrada se rechazó la propuesta de aceptar simple e inmediatamente la bula, a pesar de los esfuerzos de una débil minoría, pues los obispos reclamaban el derecho de examinar la decisión papal. Una comisión de 6 miembros, bajo la presidencia del cardenal de Rohan, recibió el encargo de analizar la bula; Bissy, obispo de Meaux, ocupó bien pronto una posición privilegiada debido a la confianza que le confirieron el rey y Le Tellier. Como se había previsto, Clemente XI se mostraba molesto y se quejó a través del nuncio de que su decisión fuera sometida al juicio de los obispos.

Uno de los primeros actos de la comisión fue —a petición de la corte— ordenar la difusión de una traducción francesa de la bula[2] que se efectuó el 4 de noviembre. Pero esta iniciativa resultó contraproducente, ya que tanto en el clero como en el público se fue perfilando una corriente cada vez más nutrida de oposición. Las discusiones de los miembros de la comisión sobre las 101 proposiciones se prolongaron durante mucho tiempo; finalmente, hacia fines de diciembre, se hizo público que la mayoría de la asamblea rechazaba una simple aceptación, a pesar de la presión ejercida por el rey, y propuso como condición previa para la aceptación de la bula que se publicaran explicaciones en las que quedara bien a salvo la doctrina agustiniana. Por otra parte se pusieron en circulación diferentes escritos en favor y, sobre todo, contra la bula y fueron enviados a la comisión algunos memorándum compuestos por el mismo Quesnel[3]. Finalmente Clermont-Tonnerre, obispo de Langres, apoyado por Rohan, propuso en enero de 1714 que se publicara una instrucción pastoral del episcopado para la aceptación de la bula, provista de explicaciones.

Parece que Noailles aceptó en un principio la propuesta pero sus amigos le hicieron desistir de esta idea. El 12 de enero se reunieron 8 obispos —entre ellos también el hermano de Noailles— junto con éste y resolvieron no participar en la asamblea convocada para el día 15. Sin embargo, el rey, que había sido informado de este proyecto, ordenó su presencia, de manera que la asamblea se compuso finalmente de los 49 prelados presentes en

2. Texto: C. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, París 1728, 3 vol. 3/II 462ss.

3. Lista y análisis: LOUAIL-CADRY I 80-105.

París. Las sesiones fueron largas y borrascosas. Finalmente el 1.º de febrero Noailles y los 8 oponentes declararon que no iban a emprender medida alguna antes de que hubieran exigido al papa mismo las explicaciones que consideraban necesarias para mantener la doctrina incólume. La asamblea se disolvió el 5 de febrero, después de que 40 obispos aceptaran la constitución y los 9 oponentes rechazaran la firma del protocolo. Luis XIV les negó el permiso de dirigir una carta común al papa. El 8 de febrero Noailles recibió la orden de no aparecer en palacio, a los otros 8 se les invitó, por medio de una carta secreta, a volver a sus diócesis. Desde este momento se hizo pública la división del episcopado.

Sin embargo el rey consideró que la aceptación de los 40 obispos era suficiente para hacer registrar la bula en el parlamento. Las cartas de patente se elaboraron sin demora, a pesar de la violenta oposición de numerosos consejeros parlamentarios, que rechazaron la fórmula «obligamos a los obispos a aceptar la bula»; precisamente el rey se aferraba a esta formulación, porque le ofrecía la posibilidad de proceder estrictamente contra los oponentes. La inscripción en el registro tuvo lugar el 15 de febrero en una sesión del parlamento; algunos consejeros se negaron a tomar parte; Daguesseau y Pucelle se distinguieron por su oposición. Esta resistencia en el parlamento provocó la ira del rey hasta el punto de que, en presencia de Daguesseau y del fiscal general Joly de Fleury, se entregó en Versalles a violentas explosiones de ira [4]. Entre tanto se había enviado a Roma la declaración de los 40 obispos que habían aceptado la bula, a los que Clemente XI dio las gracias en un breve de contenido muy laudatorio, pero que sin embargo sorprendió a la opinión galicana, porque daba a dicha aceptación el sentir de una subordinación a la santa sede. Noailles reaccionó contra esto al poner en circulación el 28 de febrero una instrucción pastoral, fechada el 25, en la que prohibía a todos los clérigos de su diócesis aceptar la bula hasta recibir nuevas instrucciones; algunos oponentes siguieron su ejemplo. Sin embargo, el rey decidió obligar a la Sorbona a que aceptara la bula, que le fue presentada en su sesión ordinaria

4. Cf. *Fragment inédit des mémoires du chancelier Daguesseau*, edic. dir. por A. Gazier, «Bulletin philologique et historique» 1918.

del 1.º de marzo; la aceptación se produjo en una votación llevada a cabo en condiciones muy dudosas, y fue precedida de una violenta oposición de Witasse: cierto número de doctores protestó, 5 de ellos fueron desterrados mediante cartas secretas[5]. Poco tiempo después la instrucción pastoral compuesta por la asamblea y corregida por Bissy, obispo de Meaux, fue enviada a todo el episcopado. En los meses siguientes se llevó a cabo la publicación de la bula en 112 de las 126 diócesis de Francia. Sin duda alguna esto significaba una gran mayoría, pero no la unanimidad que el rey deseaba.

Pero la circunstancia más grave fue que los obispos que aceptaron la bula, no contaban de hecho con el apoyo de una gran parte del clero: numerosos párrocos se negaron a leer en el púlpito la instrucción pastoral de su obispo o lo hicieron sólo bajo reservas. La misma división se mostró dentro de las órdenes religiosas y los conventos. Por otro lado los obispos de la oposición publicaron cartas pastorales, en las cuales expresaban su deseo de recibir de la santa sede una interpretación de la bula; la mayor parte aceptaban con todo una condena provisional de la obra de Quesnel en sus diócesis. Sólo Jean Soanen, obispo de Senez, antiguo oratoriano, llamado a desempeñar muy pronto un puesto importante en la resistencia jansenista, declaró una abierta resistencia. En todo caso la discusión alcanzaba ahora niveles públicos y provocó la aparición de un número increíble de obras de todo formato, desde sencillos folletos de algunas páginas hasta obras amplísimas en folio: sólo en el año 1714 los catálogos de la época registran más de 180 títulos.

Esta amplísima literatura utiliza en realidad un reducido número de argumentos básicos. Los escritos de tendencia favorable a la bula, que constituían una gran minoría, subrayan la subordinación que se debe al rey así como al papa y se esfuerzan en demostrar la identidad del agustinismo de Quesnel con el de Jansenio. Ésta es sobre todo la idea básica de una *Mémoire (où l'on prouve que les évêques de France doivent accepter la Constitution par voie de soumission et d'obéissance)*, que se preparó mucho antes como manuscrito y que, sin duda alguna con buenas razones, se

5. Cf. (WITASSE), *Relation des délibérations de la Faculté de Théologie de Paris au sujet de l'acceptation de la bulle Unigenitus* (o.c., 1714).

atribuía al doctor de la Sorbona, Honoré Tournély (1658-1729), profesor muy respetado en su tiempo.

También por parte de la oposición la lucha se sitúa sobre un doble plano. En primer lugar se trata de exponer la ortodoxia básica de Quesnel, su absoluta conformidad con los padres de la Iglesia, y sobre todo con san Agustín. Entre las obras de este tipo la más importante es *Les Hexaples ou les six colonnes sur la constitution Unigenitus* (Amsterdam 1714), en que las 101 tesis condenadas se documentan con la sagrada Escritura y la tradición y otros pasajes sacados de la obra de Quesnel, y se justifican en largos razonamientos. Todos los grandes teólogos del partido jansenista: Fouillou, Louail, Cadry, Boursier, Le Sesne d'Étemare, colaboraron en esta obra, que originalmente sólo abarcaba un volumen en cuarto, pero que se fue ampliando en cada una de las ediciones siguientes hasta alcanzar el año 1721 la considerable extensión de 6 volúmenes. Además, el mismo grupo de colaboradores añadió una *Histoire du livre des Réflexions morales*, en 4 volúmenes, que, documentada con espíritu partidista pero en forma admirable, representa para nosotros una fuente importante. Por otra parte, sus adversarios se veían en la necesidad de justificar su postura frente a una decisión solemne del papa sobre una cuestión que afectaba no ya, como en el caso de Jansenio, a la *questio facti*, sino más bien a la *quaestio juris*. Uno de los tratados característicos sobre este punto fue el del oratoriano Vivien de la Borde (1680-1748), con el título *Du témoignage de la verité dans l'Église* (1714). Su autor quiere mostrar que en la Iglesia la salvaguardia de la verdad de la revelación no sólo corresponde a la santa sede o a la jerarquía sino también a la totalidad de los fieles y pastores. En consecuencia, los obispos y también el papa pueden equivocarse, y hasta puede suceder que la mayoría de los obispos se encuentren en error. En este caso la reacción de la conciencia cristiana de los fieles es el signo de la verdad. El autor no vacila en sacar las últimas consecuencias de sus principios, al incitar a sus lectores a considerarse jueces de la doctrina con el mismo derecho que la jerarquía, lo que equivalía a una invitación a practicar el libre examen. Aquí se pueden advertir las tendencias de E. Richer, cuya presencia se detecta ya en el pensamiento de Quesnel. En general la totalidad de la literatura jansenista de esta época muestra

una creciente aceptación de las ideas de E. Richer, acentuada por las exigencias del clero bajo, que difícilmente soporta el absolutismo del episcopado. Pueden percibirse ya aquí los primeros bosquejos del jansenismo político y su acuerdo con el galicanismo.

Luis XIV y el círculo que lo rodeaba no percibieron, al parecer, la gravedad del problema y en la oposición a la bula sólo vieron una resistencia que debía ser quebrantada. Además, un breve de Clemente XI del 8 de mayo de 1714 recordaba al rey, con palabras enigmáticas, los compromisos que había adquirido[6]. No era fácil sin embargo atinar con el método adecuado. Como era evidente que la santa sede nunca daría las explicaciones exigidas por la oposición respecto de la bula, los cardenales d'Estrées y de Polignac trataron de presentarse como mediadores y mover al rey a aceptar la siguiente solución: Noailles debería ofrecer, en una instrucción pastoral, sus propias explicaciones y bajo tales condiciones aceptar la bula. En el transcurso del verano de 1714 parecía que el vacilante Noailles se inclinaba por esta proposición; pero Rohan y Bissy lograron intervenir en las negociaciones y aportar cláusulas que Noailles consideró inaceptables, de manera que a finales de octubre nuevamente se produjo la ruptura. Irritado por estas demoras, parece que el papa habló algunas veces de dejar que los obispos franceses se despedazaran entre sí sin intervenir en el asunto.

En este momento de las negociaciones se produjo la decisiva intervención de Fénelon. Los sentimientos antijansenistas de este último eran a la sazón más vivos que nunca, especialmente teniendo en cuenta que se le presentaba una ocasión de lograr un desquite sobre Noailles. Con motivo de la publicación de la bula *Unigenitus* en la parte francesa de su diócesis de Cambrai, se sirvió —con algunas modificaciones— del modelo de instrucción pastoral establecido por la asamblea de febrero. Para la parte flamenca compuso una carta pastoral especial, fechada el 29 de junio, que hacía una defensa enérgica de la bula. Paralelamente, en el transcurso del verano, publicó su amplia *Instruction pastorale en forme de dialogue sur le système de Jansénius*. Por otra parte, las relaciones del prelado con la corte romana y Clemente XI, que desde 1709 se

6 Texto LOUAIL-CADRY I 238

habían enfriado pasajeramente, empezaron nuevamente a mejorar. Fénelon fue por tanto el negociador más adecuado, y es seguro que Le Tellier pidió más de una vez su consejo. Finalmente se supo que Fénelon había participado en el envío del breve del 8 de mayo de 1714. En octubre de 1714, después del fracaso de las tentativas de compromiso, Luis XIV se resolvió a proceder contra Noailles; era difícil, sin embargo, pasar a los hechos sin provocar la oposición de sus colegas en el episcopado. Finalmente, el 25 de octubre, se decidió por un sistema que había propugnado Fénelon: convocar un concilio nacional, que habría de condenar a los oponentes y deponerlos.

Este procedimiento no carecía de peligros. Por una parte, a pesar del peso de la autoridad real, no era absolutamente seguro que los obispos reunidos se sintieran dispuestos a tomar estas medidas vejatorias contra sus colegas en el episcopado. Por otra parte resultaba evidente que Roma —que desconfiaba de los concilios nacionales, sobre todo de la Iglesia galicana— se mostraría muy reacia a este proyecto; Fénelon no se dejó amilanar por estas dificultades. Estaba convencido de que eran más necesarias que nunca las medidas basadas en la fuerza y que toda tentativa de negociación con Noailles no haría sino aumentar la fuerza del jansenismo. Además se empezó a hablar de él como posible presidente del futuro concilio, lo cual le habría ofrecido amplias posibilidades para proceder contra Noailles y los oponentes. Por otra parte, por esta época alcanzaron su punto más alto las muestras de aprecio del papa y de los sectores romanos hacia el, y poco antes de Navidades de 1714 Clemente XI dejó entrever su intención de nombrarle pronto cardenal. En este momento Fénelon hizo uso de su influencia y envió a la santa sede dos memorándums sobre la necesidad de celebrar un concilio nacional y de publicar la bula en cada una de las iglesias[7]. Al mismo tiempo Luis XIV envió a su ministro Amelot como negociador para tratar de este asunto en Roma. Amelot partió de Francia el 10 de diciembre y llegó a su destino el 2 de enero de 1715. El rey confiaba mucho en la intervención de Fénelon con vistas al éxito de la empresa y el arzobispo de Cambrai estaba totalmente dis-

---

7. FÉNELON, *Oeuvres complètes*, 10 vol., París 1851, VII 269-281.

puesto a llevarla a buen fin, cuando su prematura muerte, el 6 de enero de 1715, privó tanto al papa como al rey de un mediador insustituible.

Ante la nueva situación, resultaron difíciles las negociaciones de Amelot en Roma, mientras que en París fracasaron todas las nuevas tentativas de compromiso y Bissy, obispo de Meaux, era nombrado cardenal a petición del rey (junio 1715). En julio de 1715 Luis XIV hizo haber que se celebraría el concilio, incluso sin el consentimiento del papa. El parlamento mantuvo una actitud de reserva, y varios memorándums de tendencia favorable a los oponentes hablaban ya de una posible apelación al concilio general, idea que pronto había de invadir amplios sectores. Poco después el rey dio a conocer su intención de que el parlamento hiciera una declaración oficial por la que los oponentes quedarían excluidos del futuro concilio. Sin embargo, esta idea chocó con la violenta oposición de varios consejeros parlamentarios, especialmente del procurador general Daguesseau y del fiscal general Joly de Fleury. A continuación, el rey proyectó celebrar una gran asamblea judicial en el parlamento, para imponer su voluntad. Pero ni en Roma ni en París se había tomado decisión alguna cuando murió Luis XIV, el 1 de septiembre de 1715. Con su muerte desapareció también el plan de celebración de un concilio nacional.

En los memorándums dirigidos a Roma y en su correspondencia con Le Tellier, Fénelon subrayó continuamente el hecho de que la opinión pública, a pesar de su sumisión externa, atribuible al temor ante la autoridad, era, en su gran mayoría, favorable al jansenismo. Los acontecimientos ocurridos tras la muerte de Luis XIV demuestran la exactitud de esta afirmación. El regente, Felipe de Orléans, que era casi incrédulo en materia religiosa, actuó primeramente contra la política del difunto rey y favoreció a los jansenistas con tanto mayor ahinco cuanto que entre los que habían aceptado la bula tenía numerosos enemigos personales. Después de haber declarado nulo el testamento de Luis XIV, que le había concedido la presidencia sólo en el consejo de regencia, y tras haberse hecho nombrar regente único del reino, recompensó al parlamento creando 6 consejos, a los que competía la dirección de los asuntos públicos y en los cuales los consejeros parlamenta-

rios ocuparon un puesto importante. Uno de ellos fue el *Conseil de Conscience*, que —muy restringido en tiempos de Luis XIV— quedó ampliado y del que fue presidente Noailles: el arzobispo de París se contaba nuevamente entre las personalidades más importantes del palacio; Daguesseau y Pucelle, que se hicieron famosos por su oposición a la bula, estuvieron igualmente representados, mientras Bissy y Rohan quedaron excluidos. Le Tellier fue deportado, primeramente a Amiens, después a La Flèche.

A comienzos de octubre, un breve de Clemente XI expresaba su insatisfacción. La mayor parte de las personalidades desterradas o encarceladas con motivo del jansenismo fueron puestas en libertad. Durante cierto tiempo se pensó que Quesnel sería nuevamente llamado a Francia, pero debido a un escrito de Pouillons algunos de sus amigos le aconsejaron que «no se mostrara tan precipitado en abandonar una situación que le servía para aumentar su fama» [8], y el anciano prefirió permanecer en su destierro. Los primeros nombramientos de obispos por parte del regente *favorecieron a personas que habían dado frecuentes muestras* de simpatía por el jansenismo; esto vale para el sobrino de Bossuet, Jacques-Bénigne, que fue nombrado obispo de Troyes, a pesar de ser persona de dudosa moral, pero que sabía medrar al amparo de la fama de su tío. Clemente XI se negó a conceder las bulas de institución para los candidatos del regente. Una asamblea de clérigos, que se celebró el 25 de mayo de 1715, fue asimismo interrumpida por la muerte del rey. Una de sus decisiones más características fue la condenación de *Hexaples* (15 de octubre) y de *Témoignage de la vérité* (29 de octubre), por lo que resulta claro que estas dos obras se consideraron como las más importantes de las publicadas contra la bula. El regente sin embargo prohibió la publicación de estas censuras [9]. Tampoco estas medidas contribuyeron a que la cuestión de la condenación hiciera progreso alguno.

Mientras tanto la opinión pública vio en la actitud projansenista del regente una auténtica liberación y fueron numerosas las personas aisladas y las corporaciones que se retractaron de su anterior asentimiento, aludiendo a la presión a la que habían estado sometidos. Esto pudo aplicarse con más razón que en ninguna otra

8. J. TANS, *Quesnel* 491.
9. Texto: LOUAIL-CADRY I 458.

parte en la Sorbona, que nombró el 1 de octubre un síndico en la persona de Ravechet abiertamente favorable al jansenismo. Siguió a esto una serie de sesiones tormentosas, caracterizadas por las violentas disensiones con los obispos aceptantes sin que la Sorbona revocara explícitamente su aceptación de la bula. Otras facultades teológicas lo hicieron, sin embargo, por ejemplo la de Nantes (2-1-1716) y la de Reims (1-7-1716). Pero seguía en pie el problema de los obispos de la oposición.

Al principio el regente esperaba poder solucionar la cuestión mediante un recurso, con el que Noailles estaba de acuerdo en principio: una aceptación de la bula junto con una instrucción pastoral, que debería contener una explicación más prolija que la de 1714. En diciembre de 1715, 18 obispos de entre los aceptantes firmaron una carta al regente, en la que le rogaban solicitara del papa la publicación de explicaciones en torno a la bula; un nuevo texto, mucho más satisfactorio, contribuyó a elevar el número de los firmantes a 32[10]; los demás aceptantes, sin embargo, *se aferraron a su actitud a pesar de las invitaciones del regente,* al que se adhirió una mayoría del episcopado en la demanda de explicaciones a Roma.

Poco después Clemente XI hizo saber que no daría explicación alguna, antes de que la bula fuera aceptada unánimemente, y en mayo de 1716 envió un breve con amenazas contra los oponentes; pero el regerente se negó a aceptarlo. Ahora se proyectaba otro procedimiento. Desde el otoño de 1715 los obispos de la oposición se habían reunido en París, con el consentimiento del regente, en torno a Noailles, y tomaron el acuerdo de redactar un *corps des difficultés,* que contendría sus objeciones contra la bula así como un *corps de doctrine,* que expondría sus ideas sobre los puntos en litigio. Sin embargo no fue fácil conseguir la unanimidad, y a partir de este momento se separaron cuatro obispos, protagonistas de una resistencia extrema contra la bula, por considerarla irremediablemente mala; fueron Jean Soanen, obispo de Senez, y Joachim Colbert de Croissy, obispo de Montpellier, Pierre de la Broue, obispo de Mirepoix, y Pierre le Langle, obispo de Boulogne. Finalmente se publicaron los documentos —no sin

---

10. Ibid. 490-497.

dificultades — en mayo de 1716. Quedó por realizar la tarea de inducir a Roma a la aceptación de esta solución. El regerente resolvió encomendar la negociación a un hombre, en el que confiaba plena y totalmente, Chevalier, vicario general de Bissy, quien sin embargo se sentía más inclinado hacia el jansenismo. Esta simpatía resultó visible cuando eligió como compañero de viaje a de la Borde, autor de *Témoignage de la verité.* Este hecho tenía escasas probabilidades de convencer al papa. Chevalier partió el 14 de mayo, provisto de instrucciones de Noailles.

La negociación resultó desde el principio muy difícil: Chevalier no fue recibido por el papa, y hasta el 25 de junio no consiguió una audiencia poco confortadora del secretario de Estado Paolucci. El 26 de junio Clemente XI convocó una congregación general de los cardenales presentes en Roma, iniciativa totalmente inesperada. En una larga alocución de dos horas y media expuso la historia de la bula y anunció el envío de dos breves, en los que se invitaría a Noailles y a los oponentes a aceptar la constitución en el plazo de dos meses. A continuación interrogó a los cardenales para conocer su opinión sobre el modo y manera de proceder contra los oponentes. No obstante, aceptó que Chevalier pudiera ver por separado a los 38 cardenales presentes, y acto seguido — como no quería recibirle personalmente en audiencia — nombró a dos cardenales que debían escucharle y pasar después un informe al papa. De las cartas de Chevalier se desprende que se hacía muchas ilusiones sobre la eficacia de sus conversaciones con los cardenales. Estos últimos expusieron su opinión a mediados de julio; se mostraron resueltamente en contra de Noailles y de los oponentes; los más moderados se contentaron con que se intentara dar un nuevo paso en favor de la reconciliación, antes de proceder con medidas rígidas.

Entre tanto Chevalier prosiguió sus negociaciones hasta mediados de agosto; en este momento Clemente XI dio a entender claramente al representante de Francia, cardenal de la Trémoille, que no publicaría ninguna declaración respecto de la bula *Unigenitus,* pues daba por supuesto que sus explicaciones no serían mejor recibidas que el documento mismo. Aun cuando Chevalier permaneció en Roma hasta el otoño de 1717, su misión había concluido, y además sin resultado.

Roma y París se pusieron de acuerdo para elegir otro negociador, el jesuita Pierre-François Lafitau, cuyos méritos le fueron recompensados en 1719 con el obispado de Sisteron. A la sazón vivía en Roma y en septiembre de 1716 —sin título oficial— permaneció durante tres semanas en París. Se le confió la misión de remitir las obras de Noailles y de los oponentes, el *corps des difficultés* y el *corps de doctrine* y tratar de obtener su aceptación. Estos documentos le fueron enviados poco después de su partida para Roma desde París. Lafitau no pudo conseguir mejores resultados que Chevalier y tampoco fue recibido por Clemente XI, cuya postura se endureció en el transcurso del mes de noviembre: el 6 de diciembre de 1716 llegó un correo extraordinario de Roma a París con una carta del sacro colegio, dirigida a Noailles, que le exhortaba a aceptar la constitución, un breve del papa al regente, en el que se le insistía a proceder contra el jansenismo, una breve circular para los aceptantes, que les pedía que rechazaran todo compromiso y anunciaran medidas contra los oponentes, y finalmente un breve para la Sorbona, que suprimía sus privilegios [11].

El regente y el círculo que le rodeaba se mostraron sorprendidos y desorientados ante el nuevo curso de las hostilidades. Por otra parte Noailles, que se sentía apoyado por la corte, se afirmó más que nunca en su resistencia de los meses pasados. El 17 de agosto de 1716 comunicó a los jesuitas de su diócesis que no les renovaría el derecho de predicación y la jurisdicción para las confesiones que les había sido concedido, con la única excepción de los cinco jesuitas que actuaban en palacio. Ahora bien el cardenal de Rohan, gran limosnero de Francia, antes de que terminara su autoridad, había designado al jesuita de la Ferté, predicador de adviento en la corte. El religioso se creyó autorizado a iniciar sus sermones el día de todos los santos sin otra formalidad, según la costumbre y con el consentimiento del regente. Noailles, no obstante, impulsado por una parte de su clero, obtuvo del regente una modificación y retiró definitivamente al jesuita todos los poderes. Por otra parte aumentó la agitación en el clero bajo, que manifestó una violenta oposición contra la bula, y el mismo Noailles se sintió aturdido por las cartas y testimonios

11. Texto de los breves: *Suite de la relation des délibérations de la Faculté de Théologie de Paris*, 3 vol. (o.c., 1718) II 1-39.

de solaridad con que le abrumaban sus párrocos[12]. Se fueron dando a la luz en rápida sucesión publicaciones en favor y en contra de la bula.

El año 1716 no fueron tan numerosos como en 1715. Entre ellos ocupan un lugar importante los escritos que se dedicaron a las disensiones de la Sorbona, pero en todos se puede percibir claramente el avance de las ideas de E. Richer. En este clima resulta comprensible que las nuevas manifestaciones papales hallaran un eco poco favorable. El regente rechazó la aceptación del breve que le iba destinado y prohibió que se entregara a Noailles la carta de los cardenales. El 9 de diciembre prohibió además a los obispos aceptantes la admisión del breve dirigido a ellos, en un escrito redactado por Maupéou, representante general del clero. Un edicto del parlamento de París del 16 de diciembre, al que se adhirieron numerosos parlamentos de provincias, prohibía la aceptación del breve dirigido contra la Sorbona. Una vez más el recurso a las posiciones galicanas hizo posible el vacío total en torno a la intervención romana.

Aun cuando se había previsto para el 20 de noviembre una asamblea del clero, ante una situación tan agitada el regente juzgó preferible posponerla y autorizar sólo conferencias a nivel privado. Volvió a plantearse de nuevo la cuestión de un *corps de doctrine* como condición previa para la aceptación de la bula; las posiciones de las partes contrarias aparecieron —a pesar de los esfuerzos del regente por lograr un compromiso— más incompatibles que nunca. Colbert y Soanen, sobre todo, manifestaron enérgicamente su voluntad de resistir hasta el último extremo. Al mismo tiempo la Sorbona, en una asamblea extraordinaria celebrada el 12 de enero de 1717, aclaró sus posiciones y calificó la bula de inaceptable, asegurando al mismo tiempo su apoyo a Noailles. A pesar de todo, no se interrumpieron las negociaciones. Daguesseau, nombrado canciller y ministro de justicia el 1 de febrero de 1717, apoyó enérgicamente los esfuerzos del regente por hallar una solución, y su autoridad en este terreno fue muy grande. Noailles mantenía sus tácticas sinuosas y provocó sin cesar nuevas dificultades. A pesar de la advertencia del secretario

12. Textos de las cartas dirigidas a Noailles, coleccionados en: *Témoignage de MM. les curés de Paris* (o.c., 1717) y: *Cri de la foi* I.

de Estado, Paolucci, del 26 de enero, Rohan y los aceptantes parecieron dispuestos a hacer algunas concesiones, y el regente les manifestó una cierta benevolencia. Una última reunión celebrada el 26 de febrero de 1717 —aun sin llegar a una meta— permitió algunos progresos. Por un momento se pudo creer inminente el acuerdo, pero un incidente puso de nuevo toda la cuestión sobre el tapete.

### *La apelación*

Desde la apertura de nuevas asambleas en noviembre de 1716, entre los oponentes se fue formando un grupo extremista que pronto dio muestras de una gran actividad. La iniciativa parece haber procedido de Jean Soanen (1646-1740). Este oratoriano de la Auvernia inició su carrera de predicador de la corte con gran brillantez; en su intercambio epistolar los jansenistas le reprochaban una gran ambición y afirmaban que obtuvo el obispado de Senez en 1695 gracias a la simpatía que por él sentía de la Chaise. Piadoso y de buen carácter, fue un obispo extraordinario [13]. No se mezcló en la controversia hasta la publicación de la bula *Unigenitus*. Como teólogo sólido, profundamente vinculado al agustinismo, mostró desde el principio una oposición que se fue haciendo cada vez más acusada, y a medida que pasaba el tiempo, le parecía cada vez más peligrosa toda tentativa de compromiso. La muerte de Luis XIV consolidó sus esperanzas y se resolvió a pasar cierto tiempo en París para poder seguir el desarrollo de las cosas. La indecisión de Noailles le irritó, y se produjeron ciertas fricciones entre ambos. Al parecer en otoño de 1714 se resolvió a poner en práctica un método que hacía prácticamente imposible todo compromiso: la apelación a un concilio general. En su oposición radical a la bula halló apoyo en la persona de Joachim Colbert de Croissy (1667-1738), hijo del ministro de Luis XIV, que desde 1696 era obispo de Montpellier. Procedente de una familia poderosa y rica, se había acostumbrado sin duda alguna al lujo y a la magnificencia; era, sin embargo, un obispo justo, que cumplía fielmente sus obligaciones. Ya al co-

---

13. Cf. M. LAURENT, *Jean Soanen évêque de Senez devant le concile d'Embrun* «Revue d'Auvergne» (Clermont 1968) 82 n. 2 95-112.

mienzo de su episcopado tuvo algunas disensiones con los jesuitas de su diócesis, pero no tomó parte de manera oficial en la controversia jansenista y sólo manifestó sus opiniones después de 1713. Muy pronto compartió la enérgica oposición de Soanen [14].

En noviembre de 1716 Soanen y Colbert concibieron juntos la firme resolución de apelar al concilio general, y no se habe qué es lo que impidió entonces su realización. En las siguientes semanas Soanen y Colbert ganaron dos adeptos para su causa: Pierre de Langle (1644-1724), obispo de Boulogne, y Pierre de la Broue (1643-1720), obispo de Mirepoix, ambos prelados virtuosos y apreciados, que por lo demás sólo desempeñaron en este asunto un papel secundario. Las consultas entre los cuatro obispos permanecieron en secreto, y parece que nada trascendió al público. Es seguro que Noailles fue puesto al corriente del asunto y que animó a los partidarios de la apelación, pero sin querer comprometerse personalmente. Después de algunas correcciones, exigidas por La Broue, firmaron el acta de apelación, escrita por el teólogo Boursier, el 1 de marzo de 1717 en presencia de un notario de París, Thouvenot [15]. El texto se sacó en gran parte del *corps des difficultés* de los oponentes.

Ahora se imponía tratar sobre la importancia canónica de la apelación. Los cuatro obispos consideraron que la facultad teológica era el organismo adecuado para la ejecución de su proyecto: el síndico Ravechet se puso totalmente de su lado y la facultad se sintió muy sorprendida al recibir una *lettre de cachet* del regente, que exigía que fueran eliminadas de los registros las actas del 12 de enero, que se habían pronunciado contra la bula. Ravechet estaba al tanto del secreto, pero para la mayor parte del público la sorpresa fue total, cuando la mañana del 5 de marzo de 1717, los cuatro obispos pidieron autorización para celebrar una sesión extraordinaria de la facultad, que había de iniciarse en seguida. La Broue leyó un preámbulo y Soanen el expediente de apelación, que fue depositado en la cancillería de la Sorbona. De los 110 doctores presentes 97 asintieron inmediatamente a la apelación. Al comienzo de la sesión abandonó el lugar uno de los aceptantes

---

14. Cf. V. Durand, *Le jansénisme au XVIII^e siècle et Joachim Colbert*, Toulouse 1907.

15. Texto: Louail-Cadry I 764-770.

de la bula, para informar a Rohan y al regente, que al momento informó a Noailles. Ya al día siguiente el arzobispo manifestó su simpatía por los cuatro obispos, al hacer que la apelación fuera registrada en la cancillería arzobispal. A continuación el asunto entró en una nueva fase.

Uno de los primeros efectos de la apelación consistió en que el regente se pasara al partido de los antijansenistas. Al atardecer del 5 de marzo se resolvió en un consejo, en el que tomaron parte Rohan y Bissy, desterrar a los cuatro obispos a sus diócesis, expulsar del país a Revechet mediante una *lettre de cachet* y encerrar en la Bastilla al notario Thouvenot, donde permaneció desde el 15 al 24 de marzo. Ravechet murió en Rennes, camino del destierro el 24 de abril de 1717 y fue considerado como mártir por todo el partido. Pero era demasiado tarde para detener el movimiento: casi dos años de política favorable al jansenismo daban ahora sus frutos, y el regente tuvo ocasión de advertirlo bien pronto. La apelación fue ganando terreno con creciente celeridad, provocando una especie de entusiasmo en muchos clérigos.

En este punto es muy difícil obtener una idea exacta de la situación, que no se presenta objetivamente en las obras contemporáneas y respecto de la cual no contamos con estadísticas exactas. Parece que fueron especialmente numerosos los sacerdotes inclinados a la apelación, sobre todo entre los sectores universitarios y entre el clero urbano. En París, el rector de la universidad, Montempuys, trabajó desde el 6 de marzo en lograr la aquiescencia de otras facultades a la apelación; el regente prohibió, pero sin éxito, que se deliberara sobre el asunto. Poco después, las facultades teológicas de Nantes y Reims se adhirieron a la apelación.

Los cuatro obispos apelantes publicaron inmediatamente después del retorno a sus diócesis cartas pastorales, en que insistían en su postura. En los meses siguientes se les unieron otros 14 miembros del episcopado; Noailles firmó igualmente, el 3 de de abril de 1717, un acta de apelación, pero la mantuvo oculta largo tiempo con gran sentimiento de los demás apelantes. De hecho, algunos de ellos manifestaron su postura mucho tiempo después. Esto puede aplicarse en especial al obispo de Auxerre, Charles de Caylus, que había firmado su apelación el 14 de mayo de 1717, pero que no la dio a conocer hasta la publicación de su carta

pastoral del 4 de octubre de 1718; no obstante, más adelante ocupó una posición muy importante dentro del partido.

En el clero bajo se multiplicaron también las apelaciones. Es imposible mencionarlas en particular y, dado el estado actual de la documentación, son inexactos los cálculos numéricos, pues algunos mantuvieron oculta su apelación, otros, en cambio, la retiraron muy pronto. Por otra parte el compromiso adquirido por numerosas comunidades debe matizarse, ya que sus miembros nunca mostraron unanimidad en este sentido. Si se toma como base de cálculo la bien documentada obra, compuesta algo después por el jansenista Nivelle, *La Constitution* Unigenitus *déférée à l'Église universelle* (Colonia 1757) se puede aceptar razonablemente que el número de los apelantes oscilaba entre 3000 y 4000, mientras que el clero de Francia constaba en aquella época de unos 100 000 miembros. Sin embargo, este número debe interpretarse teniendo en cuenta el hecho de que por una parte hubo apelaciones que procedían de mera condescendencia y que otras, si se ha de dar crédito a los aceptantes, se habían conseguido mediante soborno y, por otra parte que hubo muchos que aunque no apelaron, habían aceptado la bula contra su voluntad y que, aunque no se atrevían a comprometerse, estaban en el fondo a favor de los apelantes. Deben añadirse, además, las apelaciones de numerosas religiosas y de laicos. En conjunto los apelantes constituían una reducida minoría numérica, pero dotada de una actividad y que contaba con las simpatías de una gran parte del público.

La iniciativa de los cuatro obispos apelantes fue de gran efectividad, pues en el clima galicano situaba el problema sobre terreno seguro. En realidad podían escudarse en un conocido precedente: la apelación de Luis XIV al concilio contra Inocencio XI en enero de 1688, de la que se ha hablado ya más arriba; la apelación no tuvo consecuencias, pero tampoco fue condenada por el papa.

El 22 de junio de 1716 el rector Montempuys recordó en un discurso dirigido a la asamblea general de la universidad que el año 1688 el procurador general Harlay sólo pidió una declaración de apoyo para la apelación, es decir, la de la universidad[16]. Así

16. Ibid 726.

pues, no se había olvidado el precedente. El parlamento en su conjunto consideró la apelación como canónicamente admisible; también el regente compartía esta opinión y así se lo declaró a Noailles y a los oponentes en una audiencia del 10 de marzo de 1717, lamentando tan sólo que la apelación se hubiera llevado a cabo sin su consentimiento. Por otra parte, algunos de los obispos aceptantes admitían, incluso, la canonicidad de la apelación. Varios memorándum sobre esta cuestión circularon en forma de folletos; por su parte los aceptantes se contentaban con afirmar que la apelación era nula y que nadie debía prestarle su apoyo, pues la bula había sido ya implícitamente aceptada por toda la Iglesia. Así pues, los principios galicanos, que configuraron al clero desde hacía más de 30 años, eran una base sólida para los apelantes.

En estas circunstancias la publicación de la apelación llevó el asunto a una nueva fase y modificó la situación. Se comprende perfectamente que entre los apelantes figurasen 7 obispos, que al principio habían aceptado la bula; tal es, por ejemplo, el caso de Caylus, que la había publicado en su diócesis el 28 de marzo de 1714. Hay que hacer constar, además, que todos los obispos apelantes habían sido nombrados por Luis XIV, que quería mantener absolutamente alejados del episcopado a los clérigos inclinados hacia el jansenismo; se puede afirmar, asimismo, que todos ellos habían firmado el formulario contra Jansenio, y que casi todos ellos habían exigido también la firma del documento en su diócesis y que algunos incluso llegaron a sostener que el libro de Quesnel renovaba los errores de Jansenio. De todo esto se desprende hasta qué punto la cuestión de Jansenio era para ellos independiente de la bula *Unigenitus.* Finalmente la apelación reveló todo el alcance del *richerismo*, que se había apoderado paulatinamente del clero bajo y hasta de los fieles sencillos, los cuales ahora se consideraban, muchas veces, jueces de la doctrina.

En este sentido es muy instructiva la lectura de las actas de apelación. También aquí los acontecimientos de 1688 constituyeron un precedente, pues Luis XIV exigió por medio de Harlay el consentimiento del clero de París; a continuación se precisaron las posiciones teóricas. Se iban multiplicando las publicaciones claramente inspiradas por Richer. Nos hemos referido ya al *Témoignage de la verité* de P. de la Borde.

En junio de 1716 Nicolas Le Gros, canónigo de Reims, que había sido desterrado por jansenista y volvió nuevamente a Francia después de la muerte de Luis XIV, publicó su tratado *Du renversement des libertés de l'Église gallicane* (1716), que obtuvo un gran éxito. La obra es más moderada que la de P. de la Borde. Aun así, parte del principio de que en la Iglesia la autoridad corresponde a la comunidad de los fieles y que los miembros de la jerarquía son sólo sus delegados. Considera a los párrocos como sucesores de los 72 discípulos de Cristo y pide para ellos un puesto especial. Finalmente atribuye valor al juicio de los obispos si éste expresa el de su rebaño, y sobre todo el de la corporación de párrocos.

De este modo empezó a tomar forma una especie de democracia eclesiástica, que proseguiría su desarrollo a lo largo de todo el siglo. Su primera consecuencia fue llevar a la Iglesia de Francia a un estado de guerra, pues casi todas las diócesis estaban divididas entre apelantes y aceptantes, y los defensores del partido contrario al obispo despreciaban en general la autoridad episcopal. En adelante el catolicismo de Francia se vio convulsionado durante muchos años por gran número de conflictos, que lo corroían sin que nadie quisiera confesar su existencia. Sin embargo, el regente advirtió inmediatamente la gravedad de la situación y trató de evitar las apelaciones de sacerdotes y laicos; pero era ya demasiado tarde para provocar una reacción, de manera que esta medida no obtuvo éxito alguno.

Tal como habían esperado los cuatro obispos, la apelación hizo imposible de momento toda tentativa de arreglo. La inquietud que se había apoderado de Roma, se atenuó en parte ante la noticia de que el regente se había adherido al partido antijansenista. Con todo eso, ni en Roma ni en París se tenían ideas claras sobre el método a aplicar. El 21 de abril Clemente XI envió una carta personal a Noailles, fechada el 25 de marzo, cuyo tono era más bien paternal y de súplica [17]. Esta carta, sin embargo, desagradó al nuncio y a Rohan, y no produjo efecto alguno en Noailles, que, como se sabe, había firmado su apelación el 3 de abril y comenzaba ya a confesarlo en los círculos confidenciales. A fines de mayo se supo también en Roma. Para iniciar nuevas negociaciones

17. Texto: DORSANNE I 337.

el regente envió al duque de La Feuillade a Roma, al tiempo que mandaba a los obispos una circular que prohibía las apelaciones «sin necesidad y mientras duraban las negociaciones».

Hacia el 6 de julio Noailles respondió a las cartas de los cardenales y del papa, en las cuales prevenía contra métodos de fuerza y de rigor, que sólo podrían amargar los espíritus y provocar inquietudes. Estas cartas llegaron a Roma el 23 de julio y provocaron una gran decepción. En esta época, el regente hacía desesperados esfuerzos para dominar nuevamente la situación. El 7 de octubre publicó un edicto real que obligaba a ambos partidos a guardar silencio. De hecho desconfiaba de todos, incluso Clemente XI, quien al saberlo, el 19 de octubre, se sintió molesto por el hecho de verse situado en el mismo plano que los aceptantes y apelantes. A continuación el regente hizo que se enviara al papa un esquema doctrinal compuesto por los aceptantes, para tratar de obtener la aprobación de la santa sede, siempre con la esperanza de poder impulsar a Noailles y a su partido a la aceptación.

El 9 de noviembre Clemente XI publicó una respuesta negativa muy rigurosa. Entre tanto los apelantes, para impedir nuevamente toda tentativa de compromiso, hicieron imprimir como documento privado y pusieron en circulación el acta de Noailles, cuya copia se halló probablemente entre los papeles del difunto obispo Lectoure. Noailles se sintió muy irritado por ello, pero se negó a rechazar explícitamente su texto, a pesar de las presiones ejercidas por la corte. Sin embargo, a comienzos de diciembre el regente logró diferentes edictos del parlamento, que eliminaban la apelación de Noailles y condenaban un escrito contra el edicto real. El resultado obtenido en Roma le hizo abrigar esperanzas de llegar a un compromiso, pero tropezó tanto con la falta de voluntad de los apelantes como con la falta de disposición del nuncio Bentivoglio, que se oponía a todo arreglo. El regente trató de convencer de su buena voluntad a la santa sede destituyendo a Daguesseau y sustituyéndolo en su cargo de canciller por Voyer d'Argenson, antiguo teniente general de la policía, conocido por su amistad con los jesuitas. Pero la maniobra no produjo resultado alguno: en Francia no se cumplió la orden de tregua, y en Roma se procedía a tomar medidas de fuerza.

El 8 de marzo se publicó un decreto de la inquisición, que condenaba la apelación de los cuatro obispos así como la de Noailles. Como contramedida, un edicto del parlamento del 28 de marzo condenaba este decreto. Al mismo tiempo, el regente trató de emplear otro medio para ejercer presión sobre la santa sede. Como el papa había rechazado hasta entonces obstinadamente las bulas de institución en favor de los obispos nombrados por el regente, a comienzos de mayo de 1718 convocó éste una comisión, para ver de hallar una solución a este problema. Saint-Simon, que pertenecía a esta comisión, pidió varios memorándums sobre la cuestión a diversos especialistas, entre los cuales se encontraban algunos de los grandes teólogos jansenistas: Du Guet, Petitpied, Boursier, Le Gros [18]. La mayoría de las respuestas postulaba el derecho del capítulo a la elección del obispo, añadiendo algunos la condición de que esta elección debería celebrarse a propuesta del rey. El elegido podría hacerse consagrar, por tanto, independientemente de la bula romana. En el ambiente francés estas ideas encontraron un eco favorable. Se hablaba en público acerca de esta cuestión, y el nuncio informó a la santa sede. A la vez se apelaba en el consejo de regencia al concilio en nombre de la nación francesa. En una carta de intimidación dirigida a Roma el regente hablaba de volver a las antiguas costumbres.

Esta vez Clemente XI retrocedió, y el 15 de mayo de 1718 llegaron las bulas de nombramiento. El regente no parecía haber pensado en introducir nuevamente elecciones de obispos: sólo trataba de intimidar a Roma. Pero la idea siguió su curso y pronto se puso en práctica en la Iglesia holandesa. Pero el envío de las bulas no significaba una distensión de la situación en Roma. Clemente XI parecía cada vez menos inclinado al compromiso, y en el transcurso del verano de 1718 los corresponsales romanos hablaban una y otra vez de nuevas medidas de fuerza. En París se celebraron frecuentes conferencias episcopales, que poco a poco iban acortando las distancias entre las posiciones extremas. Desempeñó en ellas un importante papel una nueva personalidad: Jean-Joseph Languet de Gergy (1677-1753), nombrado obispo de Soissons desde el año 1715, que pudo ser con-

18. Es interesante consultar sus opiniones: (L.TH. HÉRISSANT) *Avis aux princes catholiques*, 2 vol. (o.c., 1768).

sagrado gracias a la reciente llegada de las bulas, y que en el año 1730 llegaría a ser arzobispo de Sens.

Como la situación seguía estacionaria, Clemente XI abrigó la esperanza de dar el golpe decisivo, al publicar el 8 de septiembre de 1718 *Pastoralis officii*, escrito dirigido a todos los fieles, que excomulgaba a aquellos que no aceptaban la bula, pero sin mencionar el tema de la apelación. Como se podía prever, los oponentes endurecieron aún más sus posiciones. El 24 de noviembre Noailles publicó oficialmente su acta de apelación [19], con lo que provocó una nueva oleada de asentimientos. El 3 de octubre publicó una nueva carta pastoral, para defenderse contra *Pastoralis officii;* también en este caso le siguió una gran parte de su clero, mientras en su diócesis aumentaban las tensiones y los desórdenes. Igualmente el 3 de octubre dispuso el parlamento de París un edicto de apelación contra la *Pastoralis officii*, seguido de inmediato por otros edictos similares de los parlamentos provinciales. La excomunión perdía así toda su eficacia práctica y la iniciativa romana no tuvo ninguna consecuencia.

Entre tanto, al lado del regente apareció en escena un nuevo personaje: Dubois, que aspiraba a ser el Richelieu de su tiempo. Como los aceptantes constituían la gran mayoría, pensó que debía apoyarse en ellos; su influencia sobre el regente se orientó en este sentido; por otra parte esperaba recibir, como recompensa, el capelo cardenalicio, para el cual, sin embargo, Roma le hizo esperar hasta comienzos del siguiente pontificado, en julio de 1721. De todas formas, tampoco Dubois consiguió dominar los acontecimientos. En el transcurso del verano de 1718 Bissy y el obispo aceptante de Nimes, Laparisière, publicaron una colección de cartas pastorales de obispos franceses y extranjeros en favor de la constitución, titulada *Témoignage de l'Église universelle en faveur de la bulle Unigenitus*. Noailles respondió con una instrucción pastoral del 14 de enero de 1719, cuyo contenido era extremadamente violento. Tanto en Roma como en París se veía cada vez con más claridad que Noailles no aceptaría jamás la bula. Languet de Gergy se destacó nuevamente en el transcurso del año 1718 mediante la publicación de los *Avertissements de Msgr. l'évêque de*

---

19. Texto: LOUAIL-CADRY II 149-156.

*Soissons à ceux qui dans son diocèse se sont déclarés appelants de la Constitution*, que provocó no menos violentas respuestas de Guillaume Dagoumer y Nicolas Petitpied; el mismo Languet de Gergy, se ocupó, en una instrucción pastoral del 2 de febrero de 1719, seguida de otra el 25 de marzo, de responder a Noailles así como también a una carta pastoral del obispo apelante de Anguolême. También Bissy respondió en una carta pastoral del 22 de febrero. Por otra parte Noailles, en su instrucción pastoral de enero, parecía hacer algunas concesiones, que intranquilizaron a los apelantes; éstos procuraron poner las cosas en claro mediante una carta pastoral de Langles (25-5-1719), que publicaba la apelación de los cuatro obispos contra la *Pastoralis officii*.

Para complicar más la situación, el obispo aceptante de Reims, el apasionado Mailly, publicó el 14 de mayo una carta dirigida a los cardenales, arzobispos y obispos, que defendía enérgicamente la bula, y que fue rechazada el 22 de junio por el parlamento. Poco tiempo antes, el 5 de junio, un nuevo edicto real intentaba una vez más imponer la paz a ambos partidos por el tiempo de un año. Pero ni en Roma ni en París tuvo mejor aceptación que el edicto precedente y fue aún menos efectivo. Por lo demás no pudo impedir que el parlamento en las siguientes semanas procediera con todo rigor contra Languet de Gergy.

Mientras tanto Dubois intrigaba en Roma, por medio de Lafitau, tratando de asegurarse el capelo cardenalicio juntamente con el arzobispado de Cambrai, para lo cual dio nuevos pasos en orden a la consecución de la paz religiosa. Desde su retiro de Fresnes Daguesseau, que había caído en desgracia, tomó parte activa en los asuntos religiosos; pero sus posiciones eran ahora más moderadas. Tres memorándums compuestos por él en diciembre de 1719 y enero de 1720 permiten deducir que por estas fechas consideraba ya fracasada la apelación, porque el número de apelantes era demasiado reducido, y que por consiguiente volvía a la antigua idea de interpretar la bula mediante un *corps de doctrine*. Un nuevo texto, compuesto bajo el control del regente por un teólogo de Noailles, Couet, fue presentado en enero de 1719 por el propio Noailles, a Rohan y Bissy. Los dos últimos habían exigido a Noailles que retirara su apelación y su instrucción de 1719, y el prelado pareció dispuesto a ceder.

En marzo los 38 obispos que permanecían en París se declararon dispuestos a firmar las *Explications sur la bulle Unigenitus;* también Mailly accedió a firmar, tras una intervención de Languet de Gergy. Emisarios del regente habrían de recoger en las provincias la firma de los demás obispos. El 10 de mayo de 1720, un total de 94 prelados dieron su consentimiento al compromiso, y se creyó poder contar con Noailles, que sin duda alguna hubiese arrastrado consigo el de una gran parte de los oponentes.

Pero mientras tanto, a pesar de las medidas de prudencia tomadas para conservar el secreto, se hizo de dominio público esta nueva tentativa. Numerosos apelantes, clérigos y laicos, organizaron una violenta oposición contra todo compromiso y los cuatro obispos, a los que se había unido también Caylus, criticaron la *deserción* de Noailles con extremada violencia. En Roma, por el contrario, Clemente XI no parecía nada inclinado a un compromiso, que consideraba perjudicial para los derechos de la santa sede. Una carta de Noailles fechada el 18 de marzo y dirigida a sus sacerdotes, para explicarles su conducta, fue condenada duramente en la diócesis.

Paralelamente a esto muchos aceptantes reprocharon a Languet de Gergy, haber sido demasiado débil. Además, el parlamento, que había sido desterrado a Pontoise después del asunto Law, se negó a registrar una declaración real del 4 de agosto para sancionar el acuerdo, aun cuando Daguesseau, que desde hacía algunas semanas era nuevamente canciller y había modificado sus posiciones, intervino en favor de la declaración real. Después que Noailles hizo esperar a lo largo de todo el verano de 1720, de semana en semana, su aceptación, cedió al fin y publicó el 19 de noviembre una carta pastoral que expresaba su aceptación con explicaciones. Al mismo tiempo, también el parlamento halló un arreglo y el 16 de diciembre volvía de nuevo a París. También la Sorbona se sometió. Dubois y el regente creyeron tener la victoria en las manos. La Broue murió el 20 de septiembre, si bien el 12 de este mismo mes había firmado, junto con los otros obispos, un acta de reapelación, redactada por Laurent Boursier, en la que se censuraba violentamente a Noailles[20],

20. Texto: COLBERT, *Oeuvres* I 265.

y que fue publicada por los tres supervivientes coincidiendo cronológicamente con la aparición de la carta pastoral de aceptación de Noailles. Un edicto del consejo, del 31 de diciembre, prohibió esta acta de reapelación.

Entre tanto, el 19 de noviembre aparecía un acta de reapelación del bajo clero[21], firmada por casi 1500 reapelantes. Este número, sin embargo, era muy inferior al de las apelaciones de 1717, y la corte no se sintió muy preocupada por este problema. Poco tiempo después circuló una lista manuscrita de los reapelantes, que fue impresa en febrero de 1721, con lo que los firmantes quedaban expuestos a la acción de la justicia. A la cabeza de esta lista se encontraba Jacques de Bidal d'Asfeld, amigo de Du Guet, que tuvo que comparecer ante el jefe de policía y fue desterrado a Villeneuve-le-Roi. Al mismo tiempo los tres obispos reapelantes escribieron al regente, para explicar su actitud; ninguno de sus colegas del episcopado les siguió. Languet duplicó su actividad polémica.

La muerte de Clemente XI, ocurrida el 19 de marzo de 1721, provocó la confusión durante algún momento, pero pronto resultó bien claro que su sucesor, Inocencio XIII, proseguiría la misma política. Las confusas polémicas que llenaron los tres años de su breve pontificado apenas modificaron la situación del problema. Estas polémicas, iniciadas el 9 de junio por una carta dirigida al papa y firmada por 7 obispos apelantes[22], dieron lugar a toda una serie de publicaciones, en las que Languet de Gergy siguió ocupando el primer plano de los aceptantes, mientras Caylus desempeñó un papel cada vez más importante, junto a Colbert, entre los apelantes. Bissy, por su parte, intervino con una violenta y amplia instrucción pastoral del 17 de junio de 1722, que provocó una respuesta de los 6 apelantes en el mismo tono en febrero de 1723[23]. Dubois y el regente trataron de imponerse a sus adversarios, al exigir, para la obtención de beneficios eclesiásticos y títulos universitarios la firma del formulario en el que era condenado Jansenio. Esta práctica estaba ya en desuso en muchas facultades y diócesis.

---

21. Texto: LOUAIL-CADRY II 518.
22. Texto: COLBERT I 303-354.
23. Ibid. 381-580.

El resultado de estas medidas, tomadas el 11 de julio de 1722, fue la creación de nuevas inquietudes, sobre todo en los círculos universitarios. La mayoría de los apelantes obedeció, pues para ellos la cuestión de Jansenio no iba unida a la de la bula. Pero Colbert señaló esta conexión, al prescribir la firma con la distinción de la *quaestio iuris* y la *quaestio facti* y con las palabras de Clemente IX sobre el mantenimiento de la paz. De este modo se lanzó a un largo y penoso asunto, del que se hablará posteriormente. El año 1723 se caracterizó por la presencia de nuevos e importantes personajes en la escena. El 15 de febrero Luis XV fue declarado mayor de edad; el 10 de agosto murió Dubois y el 2 de diciembre el regente. Poco después, el 7 de marzo de 1724, moría también Inocencio XIII. Al mismo tiempo, entró en escena un nuevo protagonista en la figura de André de Fleury, obispo de Fréjus y antiguo preceptor del rey, que gozó de su total confianza.

El nuevo papa Benedicto XIII, antiguo dominico, era un hombre muy abierto hacia las doctrinas de Agustín y Tomás, pero no pudo dar marcha atrás en el problema de la bula. Compuso, sin embargo, el breve dirigido al general de los dominicos, *Demissa preces*, del 6 de noviembre de 1724[24], en el que se mostraba inclinado al agustinismo y tomismo, dando así algunas esperanzas a los adversarios de la bula. Noailles se negó, sin embargo, obstinadamente, a retirar su apelación, a pesar de la buena voluntad del papa. Tras una correspondencia muy decepcionante con Roma, a comienzos de enero envió a esta ciudad una colección de 12 artículos doctrinales de marcado sello agustiniano, que probablemente fueron redactados por Boursier, y rogaba su aprobación por la santa sede[25]. Algunos de estos artículos parecían favorecer abiertamente al jansenismo, y los círculos romanos se mostraron poco inclinados a aceptarlos. En Francia, Rohan y Bissy, apoyados por Fleury, se opusieron a las negociaciones, pues creían que éstas podían convertir a los aceptantes en apóstatas, y los obispos de Saintes y Marsella condenaron en cartas pastorales los 12 artículos. Finalmente Colbert, mediante una circular del 20 de junio de 1725, hizo saber a los oponentes que, según su opinión, los

24. Cf. LOUAIL-CADRY IV 165-167.
25. Cf. COLBERT I 635; LOUAIL-CADRY IV 341.

12 artículos no contribuirían a que la bula fuese más aceptable. En estas condiciones no se podía pensar en prolongar las negociaciones.

Poco tiempo después, en junio del año 1726, el conde de Bourbon cayó en desgracia y fue sustituido por Fleury, que ocupó su puesto hasta 1743. Flexible y hábil, pero de una obstinación férrea, Fleury estaba firmemente decidido a yugular la oposición jansenista. Apoyado en los moderados y en los que se mostraban partidarios de la reconciliación, no vaciló en proceder con dureza contra los extremistas, y acudió con más frecuencia cada vez al medio de las *lettres de cachet;* esta política demostró a fin de cuentas ser la más eficaz.

En primer lugar decidió inflingir un castigo ejemplar a uno de los obispos apelantes, para atemorizar así a los demás. El más reacio entre ellos era, sin duda alguna, Colbert, que desde 1722 luchaba denodadamente en la cuestión de la firma del formulario. El 21 de septiembre de 1724 un edicto del consejo de Estado le privó incluso de sus ingresos temporales. Pero Colbert había despertado amplias adhesiones. El anciano Du Guet hizo imprimir una carta, que había escrito el 25 de julio de 1724 al obispo y que impresionó profundamente a la opinión pública; esta carta fue condenada por el santo oficio, el 13 de febrero de 1725, junto con las publicaciones de Colbert sobre el mismo tema. La asamblea del clero de 1726 pidió la celebración de concilios provinciales para combatir aquella turbulenta situación y se adhirió a los puntos de vista de Fleury. Éste, sin embargo, no se atrevió a atacar a Colbert, que estaba respaldado por su poderosa familia. La víctima adecuada era Soanen, obispo de la pequeña diócesis de Senez, que no era defendido por nadie. Además, Soanen proporcionó armas contra sí mismo.

Hacia fines de enero de 1727 —y creyendo que se acercaba su muerte— publicó una instrucción pastoral fechada el 28 de agosto de 1726, que sería algo así como su testamento espiritual. En él tomó partido enérgicamente en favor de Colbert y, planteando nuevamente la historia de la bula, atacó a los aceptantes con desacostumbrada violencia. El pretexto parecía suficiente. Con fecha del 24 de mayo de 1727 se enviaron a todos los obispos de la provincia de Embrun, a la que pertenecía la diócesis de Senez,

*lettres de cachet.* Su metropolita era Pierre Guérin de Tencin (1680-1758), antiguo colaborador íntimo de Dubois y de su representante en Roma, prelado de moral más que dudosa. Tencin convocó un concilio provincial para el 16 de agosto de 1727. Soanen asistió personalmente al concilio, que se caracterizó por los complicados y tormentosos episodios y en el que las acciones irregulares estuvieron al orden del día.

El 18 de agosto Soanen rechazó la competencia de sus jueces, cuyo partidismo y oposición estaban fuera de toda duda, pero a pesar de la invocación contra el abuso de fuerza, que presentó el 26 de agosto, se pasó por alto esta reclamación. El 27 de agosto protestó en una circular dirigida a los obispos contra las irregularidades del procedimiento. La sentencia llevaba fecha del 20 de septiembre, y notificada a Soanen el 22. Le privaba del ejercicio de todas las funciones episcopales y sacerdotales, hasta que retirara su instrucción pastoral. Poco tiempo después una *lettre de cachet* le desterraba a la abadía de La Chaise-Dieu. Abandonó Embrun el 13 de octubre y llegó a la abadía el 23. A pesar de su avanzada edad, vivió allí otros 13 años y murió el 25 de diciembre de 1740 a los 93 años, venerado como santo y mártir por todo el partido jansenista; mantuvo una amplia correspondencia e intervino en la mayor parte de los asuntos, que afectaban a la opinión pública. Tras su muerte, incluso los objetos más pequeños de su uso personal fueron conservados como reliquias.

El concilio de Embrun, que fue calificado por los oponentes como *sínodo de ladrones,* no tuvo tanto éxito como Fleury había esperado. Fue aprobado por la santa sede, mediante un breve del 17 de diciembre de 1727, y pudo obtener la deserción de 10 oponentes. Pero las turbulencias que provocó en la opinión pública fueron violentas y de larga duración. El 28 de octubre de 1727, 12 obispos, entre ellos Noailles, Colbert y Caylus dirigieron al rey un escrito de protesta redactado por Petitpied que les fue devuelto el 15 de marzo de 1728 con una notificación jurídica que inquietó a algunos de los firmantes. Boursier compiló y publicó una *Consultation de 50 avocats* que exponía la nulidad del concilio de Embrun y protestaba contra una *Lettre des 26 évêques au roi* de los aceptantes (4-5-1728). Esto provocó por su parte una polémica del bajo clero, pues en la citada carta se hacía referencia a sus de-

rechos. Como Soanen exigió, más allá del concilio provincial, un concilio general, circulaban listas en las diócesis para reunir partidarios de su apelación, que llegaron a sumar algo menos de 2000 firmas. Aparecieron numerosos escritos polémicos; el retrato de Soanen, el *prisionero de Jesucristo*, fue difundido en láminas grabadas; numerosos partidarios lograron visitarlo en La Chaise-Dieu. Se comentaban apasionadamente las disensiones que desgarraban la diócesis de Senez. El resultado total fue en definitiva muy incierto. No se repitió la tentativa, y el plan de un concilio provincial a celebrar en Narbona para condenar a Colbert, que había tomado partido en favor de Saonen, no se llevó a efecto.

Otro de los grandes objetivos básicos de Fleury fue la neutralización de Noailles. A fines del año 1726 surgió el rumor de que Noailles, por presión del ministro, publicaría una carta pastoral con promesa ilimitada de aceptación; una gran parte del clero de París se mostró contrario. El 3 de febrero de 1727 apareció una carta redactada por Petitpied y dirigida a Noailles, en la que 30 párrocos, que se consideraban como sucesores de los 72 discípulos, se negaban a secundar cualquier sumisión del arzobispo, y exigían la convocación de un sínodo general de las diócesis. A la cabeza del movimiento se encontraban Goy, párroco apelante de Sainte-Marguerite, y Feu, párroco también apelante de Saint-Gervais. Un edicto del 14 de junio prohibió esta carta, pero Petitpied volvió sobre este tema el 5 de septiembre en el escrito *Très humbles remontrances des curés de París.*

Mientras tanto, como ya se ha indicado, el asunto de Embrun situó una vez más a Noailles en las filas de la oposición: tras haber firmado la carta de los doce obispos, firmó también un acta el 7 de mayo de 1728 por la cual se oponía a la inscripción del breve papal, que había aprobado el sínodo de Embrun. Pero poco después la situación experimentaba un nuevo giro. A la sazón Noailles se hallaba ya visiblemente afectado por la edad, sus ideas resultaban cada vez menos claras. Hacia fines de febrero de 1718 una enfermedad le privó de un consejero suyo muy apreciado, que le había apoyado siempre en la resistencia: Antoine Dorsanne, oficial de París y autor de un *Journal*, que se publicó póstumamente el año 1753. Por otra parte Fleury halló aliados en el círculo del cardenal en la persona del canciller Daguesseau y,

sobre todo, en la de la sobrina del prelado, la mariscala de Grammont. Éstos obtuvieron de él, el 19 de mayo, la firma de un acta, en la que revocaba la anterior del día 7. El 19 de julio firmó igualmente una carta dirigida a Benedicto XIII, en la que le aseguraba su subordinación y su absoluta obediencia [26].

En este momento parece que varios apelantes del círculo del arzobispo adquirieron nuevamente influencia y pudieron impulsarle a firmar una declaración (22 de agosto), cuya redacción original fue enviada a Soanen y en la que Noailles revocaba el acta del 19 de mayo y cualquier posible acta pública que se le arrancara en el futuro y que contuviera la aceptación de la bula. Además de esto, el 24 de septiembre firmó otro documento en el que protestaba de antemano contra toda dimisión de su arzobispado que se le arrancara por la fuerza. Esto, sin embargo, no impidió que el 23 de octubre se publicara en París una carta pastoral firmada por Noailles, que llevaba la fecha del 11 y contenía una aceptación sin límites de la bula *Unigenitus*. Entonces, los apelantes exhibieron el acta de revocación del 22 de agosto. El duque de Noailles, sobrino del arzobispo, logró obtener de él una carta dirigida a Fleury, en la que revocaba esta acta del 22 de agosto. Algunas semanas después, sin embargo, el 17 de diciembre, confirmaba su declaración del 22 de agosto. Además, el 26 de febrero de 1729 firmó una nueva declaración, que revocaba su carta pastoral del 11 de octubre; el autógrafo de esta declaración fue igualmente enviado a Soanen. La muerte del infortunado cardenal, el 4 de mayo de 1729, puso fin a estos penosos conflictos en torno a un anciano, cuya debilidad e inconstancia de carácter fueron utilizadas en la forma más despiadada.

### *La derrota del jansenismo*

La muerte de Noailles marca un momento decisivo en la historia del jansenismo. Con él desaparece el hombre más importante del partido, cuyas deficiencias personales estuvieron unidas al brillo de la púrpura. A ésta siguieron otras muertes y defec-

26. Texto: DORSANNE II 463-466, así como también para las actas siguientes.

ciones en las filas de los apelantes, de manera que en poco tiempo después quedaban reducidos a cuatro: Junto a Soanen, que había sido desterrado a sus lejanas montañas y fue privado de toda autoridad, quedaron todavía Colbert en Montpellier, que murió el año 1738, Bossuet en Troyes, que murió en 1743, y Caylus en Auxerre, que sobrevivió a todos hasta el año 1754. Aun cuando el jansenismo inspirado por Quesnel se fue desarrollando cada vez más en dirección hacia el parroquismo, y se fue atribuyendo una importancia cada vez mayor a los párrocos y al clero bajo, no logró, sin embargo, encontrar el líder adecuado ni pudo sustituir con nada la falta de una dirección episcopal, para la que no se ofreció ninguno de los tres obispos apelantes que siguieron en activo. Nadie asumió el puesto de Quesnel, que murió el 2 de diciembre de 1719 en Amsterdam a la edad de 85 años. El partido jansenista conservó, sin embargo, a pesar de algunas disensiones internas, una auténtica cohesión interna, pero en adelante fue un ejército sin general.

El sucesor de Noailles fue Charles-Gaspard de Vintimille du Luc, hasta entonces arzobispo de Aix, hombre de carácter moderado, pero aceptante convencido, cuyas opiniones coincidían totalmente con las de Fleury. Ya no se planteó problema alguno de compromiso respecto de la *Unigenitus:* la corte francesa y la santa sede coincidían en la exigencia de una aceptación sin distinciones. Vintimille estaba firmemente decidido a quebrantar la resistencia jansenista en su diócesis de París, y parece además que al principio no supo valorar correctamente las dificultades de la empresa y la imposibilidad de aniquilar una oposición que, en cierto modo se habría de prolongar hasta la revolución. Después de haber tomado posesión de su sede episcopal, el 6 de septiembre de 1729, obtuvo en los días siguientes el asentimiento de 25 canónigos de Notre-Dame a la bula. Y aunque encontró resistencia en el clero, esto no le impidió forzar a la firma de la bula mediante una instrucción pastoral del 29 de septiembre. A comienzos de noviembre una *lettre de cachet* declaraba excluidos de la Sorbona a los doctores apelantes y privaba a esta última de cierto número de famosos teólogos; hasta el punto de que Pucelle calificó de *esqueleto* al cuerpo docente que quedó en la facultad. Nuevas *lettres de cachet* liquidaron seguidamente a otros

oponentes, sobre todo entre el clero parroquial. Una disposición del 29 de octubre ordenaba a los capellanes y predicadores que acudieran a la sede arzobispal en el plazo de 4 meses para recibir la renovación de las facultades; esto permitió a Vintimille denegar las licencias a unos 30 conocidos apelantes de un total de 1100 sacerdotes. Los demás tuvieron que aceptar la bula.

Probablemente a petición de Vintimille Fleury se decidió a actuar con más dureza. Una declaración real del 24 de marzo de 1730 elevó la bula *Unigenitus* a ley de Estado, ordenó nuevamente la firma del formulario de Alejandro VII y declaró «vacantes y nuevamente disponibles con plenitud de derechos»[27] todos los beneficios de aquellos que no firmaron. Las repercusiones económicas y financieras prestaron eficacia a esta medida: como la vida eclesiástica bajo el *ancien régime* estaba fundada sobre beneficios, aquella disposición colocaba a los jansenistas fuera del orden existente. Por otra parte, el texto de esta declaración, que reconocía un documento de la santa sede como ley estatal, era de evidente inspiración ultramontana: se implantaba así claramente una nueva situación, debida sobre todo al ingenio de Fleury, en la que Francia y Roma hallaron un *modus vivendi*, que descartó durante largo tiempo problemas delicados en las relaciones entre ambas cortes. La resistencia más dura provino naturalmente de los círculos parlamentarios, que se hallaban vinculados por una larga tradición a los principios galicanos: los parlamentos sustituyeron en la resistencia a los clérigos, que no pudieron ya exteriorizar sus sentimientos dada su situación totalmente insegura. Así se explica la vinculación cada vez más estrecha entre el jansenismo y el parlamentarismo, una vinculación que parece tanto más paradójica cuanto que una gran parte de los parlamentarios se fue inclinando cada vez más a la incredulidad y orientándose hacia la ilustración. El parlamento se negó a inscribir en el registro la declaración del 24 de marzo, y sólo una gran sesión del Tribunal del 3 de abril de 1730 pudo obligarle a ello.

Las declaraciones de los consejeros eclesiásticos sobre el tema estaban fuertemente inspiradas en E. Richer y se iban colocando vivamente a favor de las exigencias de los párrocos. En aplicación

---

27. Cf. CERVEAU, *Nécrologe* V 270-279.

de los mismos principios, el parlamento apoyó poco tiempo después a tres párrocos de la diócesis de Orléans contra el obispo Fleuriau d'Armenonville. Se comprende, pues, que la asamblea del clero de 1730 se lamentara vivamente de la rebeldía del bajo clero y de las intervenciones del parlamento. La creciente importancia de los parlamentarios contribuyó a que los teólogos jansenistas subrayaran cada vez con mayor fuerza un argumento tomado de Quesnel y de la Borde, a saber, el valor del testimonio de los laicos. Innumerables escritos polémicos continuaron desarrollando esta idea y la defendieron contra los ataques de los defensores de la bula.

Cuando Daguesseau y Joly de Fleury presentaron al parlamento la declaración real, daban por supuesto que se trataba de una cuestión meramente teórica y que no tendría aplicación práctica alguna. Pero de hecho fue esta declaración la que inauguró una era de persecuciones contra los jansenistas. A través de las páginas de las «Nouvelles ecclésiastiques», de innumerables escritos polémicos así como de un número enorme de documentos de archivo, sabemos que sucedieron hechos poco agradables, que afectaron a sacerdotes, laicos, comunidades y congregaciones enteras. Por el sencillo medio de las *lettres de cachet*, que dispensaban de todo proceso ordinario, un gran número de oponentes fueron conducidos a prisión o al destierro. Como no disponemos de ningún registro estadístico, es imposible hacer un cálculo exacto, pero se puede dar como dato seguro que prácticamente todas las diócesis y todas las órdenes religiosas se vieron afectadas por estas medidas, incluyendo a las congregaciones femeninas, los benedictinos, los oratorianos, las carmelitas, las religiosas de la Visitación, e incluso los cartujos. En otoño de 1725, unos 30 cartujos y 15 cirtercienses de Orval consideraron más prudente abandonar Francia y buscar refugio en Holanda.

Para reducir la resistencia, se acudió sin escrúpulos a medidas de fuerza: varias casas religiosas fueron cerradas y sus miembros desterrados o dispersados. Algunos episodios, como, por ejemplo, los que se dieron en torno a las religiosas de la Visitación de Castellane, vinculadas a Soanen, o a las carmelitas de la rue Saint-Jacques de París, o también en torno a la abadía de Saint-Polycarpe, de la diócesis de Narbona, conmovieron de manera

especial a la opinión pública. Todo esto contribuyó a crear una mentalidad de martirio en el ambiente jansenista.

En cualquier caso, las medidas fueron efectivas, y poco a poco las diversas congregaciones se vieron forzadas a aceptar oficialmente la bula, en general sin entusiasmo alguno. Los dominicos lo hicieron ya el año 1728; les siguieron los benedictinos y poco después los hermanos de la doctrina cristiana (1744), los genovevianos (1745) y los oratorianos (1746). Sin embargo, hay que destacar aquí que esta aceptación nunca fue general y que, en las familias religiosas, no pocos miembros —más o menos veladamente— mostraron sus simpatías hacia el jansenismo: esto puede aplicarse en especial a los oratorianos y a los benedictinos de Saint-Maur, muchos de los cuales siguieron perteneciendo a las filas del partido jansenista. Las diócesis de los obispos apelantes fueron el refugio natural de los proscritos, que consiguieron escapar al destierro o a la cárcel: Montpellier, Troyes, Auxerre acogieron a muchos refugiados. Otros buscaron asilo en Holanda. Algunas comunidades dieron secreto refugio a los proscritos, muchas veces bajo falso nombre. Numerosos laicos, en fin, pusieron su fortuna y sus casas al servicio de los perseguidos. Tras la muerte de Nicole, el año 1695, su herencia pasó al oratoriano Fouquet y al abate d'Eau; de este modo se constituyó el fondo básico de su caja, destinada a ayudar a los clérigos perseguidos, con fondos que fueron aumentando a lo largo de todo el siglo XVIII gracias a los numerosos donativos privados.

La época en que ejerció su función Vintimille fue, además, rica en disensiones parlamentarias. La primera disputa surgió cuando un edicto del consejo prohibió un memorándum publicado por 40 abogados de París en favor de los sacerdotes de Orléans pertenecientes a la oposición. Los demás abogados reaccionaron violentamente al principio, pero más tarde se calmaron tras una intervención conciliadora de Daguesseau. Con todo algunos obispos, y entre ellos Vintimille, pidieron cuentas a los 40 abogados. Como éstos quisieran una respuesta, un nuevo edicto del consejo les infirió una nueva injuria. Entonces se declararon en huelga. En represalia, diez de ellos fueron desterrados, pero los demás no cedieron, y en noviembre del año 1731 hubo que llamar nuevamente a los exilados. Las complicadas y más o menos emocionales

hostilidades prosiguieron todavía, y el parlamento tuvo que aceptar una decisión que prohibía toda clase de discusiones sobre los asuntos de la bula, mediante una *lettre de cachet.*

Con la publicación de una carta pastoral, del 27 de abril de 1732, que condena sin consideración alguna el órgano del partido, «Nouvelles ecclésiastiques», Vintimille inició un nuevo episodio. La publicación de esta carta pastoral fue rechazada por 21 párrocos de París y en otras parroquias los fieles abandonaron la iglesia, mientras se leía el documento. Una declaración real del 10 de mayo de 1732 excluía este asunto de las competencias del parlamento. El consejero eclesiástico Pucelle y otro, de nombre Titon, protestaron enérgicamente y acto seguido fueron encarcelados. Una huelga, reprimida por medio de la disposición real, provocó nuevos incidentes, y finalmente el 20 de junio de 1732, dimitieron 158 magistrados. Ante las objeciones presentadas por el parlamento, las dimisiones fueron nuevamente anuladas por la corte. Las objeciones del parlamento eran realmente muy serias; pero la corte respondió a ellas el 18 de agosto por medio de una durísima declaración, que no pudo registrarse hasta el 1.° de septiembre, en ocasión de la celebración de una sesión del gran tribunal. Llovieron a continuación nuevas protestas que ocasionaron el destierro de 140 parlamentarios. Para entonces la excitación de la opinión pública había alcanzado tal virulencia que el gobierno tuvo que ceder, censurar a Vintimille y renunciar a proceder severamente contra 21 párrocos protestatarios. Todo este asunto ofrece un excelente ejemplo de cómo los círculos parlamentarios intervenían en los asuntos eclesiásticos.

Tras estos sucesos, Vintimille evitó mezclarse en nuevas dificultades. Soslayó todo conflicto con los párrocos apelantes y hasta mantuvo con algunos de ellos amistosas relaciones. Prorrogó a algunos oponentes las facultades para confesar y se las concedió nuevamente, y solicitó algunos servicios de conocidos jansenistas. Murió el año 1746, después de haber conseguido una relativa paz en su entorno inmediato.

La política eclesiástica de Fleury ha merecido muy diferentes juicios. Parece indudable que estuvo basada en el uso de la fuerza y en manejos, y que hizo cuanto estuvo en su mano para reducir el número de los apelantes. El número de 40 000 *lettres de cachet,*

citado por algunos historiadores, dictadas en su tiempo, requiere una investigación más concreta. Sin embargo, está también fuera de toda duda que tenía gran interés en solucionar la situación por medios pacíficos. Los nombramientos de obispos efectuados por él contribuyeron a poner prelados moderados al frente de las diócesis; por otra parte, procuró no poner trabas a los prelados que eran sospechosos de mantener simpatías jansenistas.

En 1735, el obispo de la pequeña diócesis de Saint-Papoul, Jean-Charles de Ségur, presentó su dimisión, después de haber publicado una carta pastoral, en la que exponía prolijamente sus dudas de conciencia y su adhesión a la apelación de 1717. La carta pastoral fue prohibida por un decreto del consejo, pero el prelado no sufrió ningún tipo de molestias y murió pacíficamente en París en la parroquia de Saint-Gervais, cuyo párroco, François Feu que era apelante, pronunció la oración fúnebre. Fleury murió el año 1743; su sucesor en el ministerio del culto fue el teatino Jean-François Boyer, consagrado obispo de Mirepoix en 1730 y nombrado en 1736 preceptor del Delfín. Boyer se mostró más rígido que Fleury, muchas veces incluso brutal, y aun cuando —como resulta claro por numerosos artículos dedicados a él en las «Nouvelles ecclésiastiques»—, era la oveja negra de los jansenistas, no fue apreciado ni siquiera por los antijansenistas. Su muerte, el año 1755, fue considerada por todos como un acontecimiento liberador.

Boyer tuvo que intervenir en uno de los últimos penosos asuntos del conflicto de los jansenistas, es decir la cuestión de las cédulas de confesión. Ya de tiempo atrás venía anunciándose el conflicto en el hecho de que algunos obispos aceptantes negaron los últimos sacramentos a los apelantes notorios y obstinados. Hacia fines de 1739, el obispo de Laon, La Fare, publicó una instrucción pastoral que prohibía administrar los sacramentos a los apelantes y les negaba la sepultura eclesiástica. En 1746 el obispo de Amiens, La Motte, publicó una notificación que contenía disposiciones similares. Pero el asunto llegó a su punto culminante con la intervención del obispo de París, Christophe de Beaumont, sucesor de Vintimille, en 1746, quien reanudó la lucha contra el jansenismo con todas sus fuerzas y ordenó a los sacerdotes que atendían a los moribundos que exigieran a éstos una

cédula de confesión redactada por un sacerdote aprobado regularmente, cédula en la que aceptaba la bula *Unigenitus*. Lo más sorprendente en este asunto es que tal medida fue escrupulosamente observada incluso en el caso de personas pobres y completamente privadas de formación.

El primer incidente sucedió con motivo de la muerte del teólogo jansenista Boursier, el 17 de febrero de 1749. El párroco de Saint-Nicolas du Chardonnet, Garnot, le administró los últimos sacramentos y le inhumó solemnemente en su iglesia sin haber exigido una revocación; Garnot fue desterrado a Senlis. El 21 de junio de 1749 murió el ex rector de la universidad, Charles Coffin, sin recibir los santos sacramentos, porque no estaba dispuesto a presentar la mencionada cédula de confesión; recibió sin embargo sepultura eclesiástica en Saint-Eustache. En los meses siguientes se produjeron nuevos incidentes; el problema se planteó además en otras diócesis de provincia, cuyos obispos adoptaron medidas similares. Naturalmente el parlamento intervino repetidas veces en favor de los oponentes y las relaciones con la corte alcanzaron una gran tirantez como consecuencia de esta situación. Las cosas llegaron tan lejos que el parlamento fue finalmente desterrado desde mayo de 1753 a septiembre de 1754.

En este momento Luis XV estaba firmemente decidido a poner fin a un conflicto, que en definitiva iba debilitando la autoridad real y ponía en tela de juicio las instituciones mismas. Cuando el parlamento volvió del destierro hizo el rey una declaración con fecha del 2 de septiembre de 1754 registrada el 5 del mismo mes, que imponía silencio a los dos partidos[28]. Esta importante declaración señala el comienzo de una nueva fase, pues el rey, sobre todo a partir de 1756, concedió gran valor a que se respetara la mencionada declaración. Algunos obispos, que se opusieron a ella —entre ellos Beaumont mismo—, fueron desterrados durante algún tiempo para infligir un castigo ejemplar. Por otra parte, la santa sede estaba regida a la sazón por Benedicto XIV, papa de gran cultura y moderación. La asamblea del clero de 1755, con grandes divisiones en su seno, se dirigió a él y recibió como respuesta el breve *Ex omnibus*, del 16 de octubre de 1755, en el que

---

28. Cf., ibid. 363.

se aprobaba la ley del silencio y se trataba del problema de las cédulas de confesión de manera satisfactoria. Boyer murió el año 1755; sus sucesores, el cardenal de La Rochefoucauld, y más tarde Jarente de la Bruyère, trataron de instaurar la paz y respetaron la ley del silencio; los obispos aceptaban cada vez más esta norma de conducta. Tal actitud, juntamente con la progresiva disolución del partido jansenista, modificó poco a poco los datos del problema.

De hecho cambió el escenario de los acontecimientos. Aun cuando la Compañía de Jesús desempeñó un papel relativamente secundario en el jansenismo político, desató en contra suya violentas hostilidades y no sólo de parte de los jansenistas, sino tambien de parte de algunos obispos aceptantes. Varios incidentes se sucedieron en rápida sucesión. El primero afecta a una obra del jesuita Jean Pichon, que se publicó el año 1745 bajo el título *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion.* Pichon volvía a tratar, en esta obra, del problema que ocupó ya un siglo antes a Arnauld en su famosa obra. Combatía toda demora de la absolución, defendía que la comunión había de recibirse inmediatamente después de la confesión de los pecados mortales y según la fórmula de Sirmond, que Pascal había atacado en las *Provinciales,* reducía el amor a Dios al hecho de no odiarle en modo alguno. En 1747 la obra fue juzgada en las «Nouvelles eclésiastiques». Varias instrucciones pastorales de las obispos condenaron la obra, y las primeras condenaciones procedían de prelados reconocidamente jansenistas o simpatizantes: Caylus, Rastignac, obispo de Tours, Fitz-James, obispo de Soissons. También Languet de Gergy la prohibió. Beaumont recibió el encargo de publicar, en la diócesis de París, una retractación de Pichon, fechada el 24 de enero de 1748. Sin embargo no pudo detener la condenación. En los meses siguientes se publicaron 27 nuevas censuras episcopales contra la obra, de manera que finalmente en agosto de 1748 una *lettre de cachet* desterró Pichon a Mauriac. Su libro fue condenado por el santo oficio el 11 de diciembre de 1748.

Paralelamente a este asunto comenzó a desarrollarse otro, que habría de alcanzar su punto culminante un poco después: en 1738 el jesuita Isaac-Joseph Berruyer publicó la primera parte de

una voluminosa *Histoire du peuple de Dieu*, que exponía la historia de la salvación a la manera de una novela. La obra fue condenada por Colbert, de manera que Daguesseau pudo oponerse a la publicación de los siguientes volúmenes. Hasta junio de 1753 no se publicaron los 8 volúmenes de la segunda parte, que por lo demás no fueron aprobados por el superior de los jesuitas, hecho que les valió la acusación de duplicidad.

El escándalo fue grande. En diciembre de 1753, 27 obispos condenaron la obra. Pero Berruyer se defendió, y una condena pronunciada por Benedicto XIV el 16 de febrero de 1758 no le impidió publicar los 5 volúmenes de la tercera parte, que fueron igualmente condenados el 2 de diciembre de 1758. Se publicaron numerosos escritos contra Berruyer, el más notable de los cuales fue debido a la pluma del antiguo teólogo de Colbert, Jean-Baptiste Gaultier; sus *Lettres théologiques* atacaba también a otro jesuita, Jean Hardouin, muerto ya en 1729, al que sin embargo se consideraba como inspirador de Berruyer. Finalmente, el 1.º de agosto de 1759, entró en liza Fitz-James con una voluminosa intrucción pastoral de algunos miles de páginas, que fueron compuestas por un notorio teólogo jansenista, Étienne Gourlin, y que contenía una severa refutación de Hardouin y Berruyer. Siguieron otras censuras, entre ellas la de la Sorbona.

Todo esto creó una atmósfera favorable al enfrentamiento con la Compañía de Jesús, cuyo prestigio en general —incluso en Roma— registraba un continuo retroceso desde fines del siglo XVII, y que se veía atacada desdes casi todos los ángulos. En un momento en que el poder político se apoyaba cada vez más en el creciente sentimiento de nacionalidad, se le reprochaba mantener vínculos con una potencia extranjera, el poder temporal del papado; por otra parte, la filosofía contemporánea veía en la Compañía de Jesús, con toda razón, la barrera más fuerte frente al deísmo de Voltaire. En adelante se echaba mano, para atacar a los jesuitas, hasta de los más ínfimos incidentes; un lamentable asunto financiero, que estalló en 1756 en torno al jesuita de la Valette, proporcionó el anhelado pretexto. Los parlamentos pasaron al ataque contra la Compañía de Jesús, y un edicto del 8 de agosto de 1761, al que siguieron otros similares, declaró que sus constituciones eran incompatibles con las leyes del reino. Tras

diferentes fases en la disputa, Luis XV cedió a la presión de la Pompadour y del ministro Choiseul, publicando un edicto, el 18 de noviembre de 1764, que prohibía la Compañía de Jesús en Francia. Una campaña similar se había puesto ya en marcha en cierto número de países europeos y provocó la publicación del breve *Dominus ac Redemptor*, de Clemente XIV (cf. cap. XXX), que suprimía la orden de los jesuitas.

Estas diversas medidas fueron celebradas como grandes victorias por el partido jansenista, incapaz de advertir que se trataba del triunfo de la incredulidad y no del triunfo de san Agustín. El conflicto condujo, por ambas partes, a la publicación de cierto número de obras, la más interesante de las cuales fue *Annales de la Société des soi-disant jésuites*, una costosa publicación, que probablemente fue financiada por Choiseul mismo y compilada por el jansenista Gazaignes. Quedó incompleta, pero los 5 volúmenes publicados (1764-71) contienen toda una serie de detalles interesantes.

Estas polémicas en torno a la Compañía de Jesús evitaron tocar la cuestión jansenista, pues la corte estaba firmemente decidida a mantener la ley del silencio y a evitar cualquier resurgimiento del conflicto. Una prueba en este sentido la suministró en 1761 un incidente, que afectaba al apelante François-Philippe Mésenguy (1677-1763), hombre que por humildad no quiso pasar del acolitado y que, por sus ideas, tuvo que abandonar en 1728 su puesto de superior del colegio de Dormans-Beauvais. Mésenguy era un teólogo de prestigio. Sin tener en cuenta sus opiniones, Vintimille le llamó para corregir y mejorar la segunda edición del *Bréviaire de Paris*, publicado en 1736, y le confió además la redacción del *Missel de Paris*, publicado en 1738. En 1744 Mésenguy publicó sus lecciones bajo el título *Exposition de la doctrine chrétienne*[29]. El libro fue denunciado el año 1752 en el *Dictionnaire des livres jansénistes* del jesuita Patouillet, pero su inscripción en el índice el año 1757 se basa exclusivamente en sus tendencias galicanas.

La obra fue traducida en 1758 al italiano, y esta traducción, acusada de jansenismo, fue condenada el 14 de junio de 1761 por el breve *Dum inter gravissima* de Clemente XIII. Las cortes

29. El mismo Mésenguy compuso sobre este asunto una *Mémoire justificatif*, que se publicó poco tiempo después de su muerte (o.c., 1763)

de Francia, España, Nápoles, Viena y la república de Venecia rechazaron, sin embargo, la aceptación de este breve. Luis XV prohibió al nuncio cualquier propagación del mismo en Francia, y Choiseul dirigió a Clemente XIII un escrito oficial extremadamente riguroso. También en Roma se pensaba que era mejor no reavivar el conflicto. El gobierno de Clemente XIV se caracterizaba por cierta tendencia a dejar las cosas en paz, y Pío VI el 20 de abril de 1782 durante su viaje a Viena, declaró públicamente a los obispos de Hungría que se había de hablar de la bula *Unigenitus* históricamente y no en forma dogmática, *historice, non dogmatice*. Algunos años después, con la revolución francesa, el aspecto político del problema entraría en una fase radicalmente distinta.

Entre tanto —a diferencia del jansenismo religioso del siglo XVII, que quedó limitado a Francia y Lovaina—, el jansenismo político había ido adquiriendo gran importancia. Por lo demás la situación se fue agudizando con mucha rapidez en Holanda, donde el grupo jansenista disponía de un apoyo firme. Las 8 diócesis aceptaron la bula *Unigenitus*, casi inmediatamente después de su aparición tras haberla aceptado también la facultad de Lovaina, en 1715, no sin violenta resistencia de una parte de sus miembros. En 1716 fue nombrado arzobispo de Malinas Thomas-Philippe d'Alsace de Bossu, acérrimo enemigo del jansenismo. El 17 de octubre de 1718 publicó una carta pastoral, que excomulgaba a los oponentes; las otras 7 diócesis, así como también la facultad de Lovaina, imitaron su ejemplo. Apoyado por los círculos oficiales, el arzobispo adoptó una serie de medidas de fuerza contra los oponentes. A fines de 1727, el famoso canonista Zeger-Bernard van Espen (1646-1728) tuvo que huir a Holanda, donde murió 6 meses después[30]. Los consejos de Van Espen contribuyeron no poco al origen del cisma de la Iglesia holandesa[31].

Esta Iglesia estaba gobernada, desde fines del siglo XVI, por

---

30. Cf. (G. DUPAC DE BELLEGARDE) *Mémoires historiques sur l'affaire de la bulle Unigenitus dans les Pays-Bas*, 4 vol., Bruselas 1755; G. LECLERC, *Zeger Bernard van Espen (1646-1728), un canoniste janséniste*, Miscellanea jansenistica offerts à Lucien Ceyssens, Heverlee-Lovaina 1963, 174-200.

31. Cf. (G. DUPAC DE BELLEGARDE) *Histoire abrégée de l'Église d'Utrecht*, Utrecht 1755; B. VAN BILSEN, *Het schisma van Utrecht*, Utrecht-Bruselas 1949; J. TANS-M. KOK, *Rome-Utrecht*, Hilversum-Amberes 1966.

vicarios apostólicos con el título *in partibus infidelium.* Jean de Néercassel, vicario apostólico de Utrecht, fue un amigo íntimo de Arnauld y favoreció las infiltraciones jansenistas en Holanda. Su sucesor, en 1688, fue Pierre Codde, arzobispo de Sebaste, que rechazó la firma del formulario; invitado a Roma, también aquí se mantuvo aferrado a su posición y su actitud le valió el destierro (mayo 1702). Los cabildos de Utrecht y Harlem se pusieron de su parte; el de Harlem cedió muy pronto, pero el cabildo de Utrecht se mantuvo firme, apoyado por un gran número de fieles, y se negó a reconocer a los vicarios apostólicos que sucedieron a Pierre Codde.

Varios prelados franceses estaban dispuestos a consagrar sacerdotes provistos de dimisorias extendidas por el cabildo que hacía las veces de administrador del arzobispado, pero el regente prohibió a los obispos continuar esta práctica. El cabildo de Utrecht y sus fieles, que se habían adherido a la apelación contra la bula *Unigenitus,* consultaron a varios canonistas, entre ellos a Van Espen, el cual apoyó siempre la legitimidad de los derechos del cabildo. La mayor parte de las respuestas reconocían el derecho del cabildo a elegir un obispo y hacerlo consagrar. Un sacerdote de las misiones extranjeras, Dominikus Varlet, consagrado obispo *in partibus* de Babilonia, se declaró dispuesto a impartir la consagración si así lo pedía el cabildo, y por ello fue suspendido en marzo de 1720. Se trasladó entonces a las provincias unidas y poco tiempo después, el 15 de octubre de 1724, consagró a Cornelius Steenoven, el candidato elegido por el cabildo de Utrecht; éste a su vez consagró más tarde a tres sucesores suyos. Además, el arzobispo de Utrecht creó sedes sufragáneas en Harlem (1742) y Deventer (1758), y de este modo aseguró la continuación de la sucesión apostólica. Aunque contaba con el apoyo del gobierno holandés, la iglesia de Utrecht vio que el número de sus miembros iba reduciéndose muy rápidamente: hacia 1750 contaba menos de 10 000 fieles frente a los 200 000 católicos de Holanda. Se emprendieron varios intentos de aproximación a Roma, pero fracasaron ante la inconmovible negativa del cabildo a aceptar la bula *Unigenitus.*

Durante todo el siglo XVIII la iglesia de Holanda sirvió de refugio a numerosos apelantes; sus archivos, enriquecidos por

numerosos documentos de Francia, constituyen todavía hoy una de las fuentes más importantes de la historia del jansenismo. Estos emigrantes franceses, algunos de los cuales, como Leclerc o Le Sesne d'Étemare, fueron teólogos famosos, contribuyeron a mantener vigorosa una innegable vitalidad intelectual en el cisma de Utrecht, a pesar de su minoría numérica. Las infiltraciones jansenistas en Irlanda, Inglaterra, Alemania, Austria y España fueron poco importantes, pero no así en Italia. En este país el problema adquirió un aspecto especial, que se analizará más tarde (cap. XXVI).

### *El jansenismo y la mentalidad religiosa durante el siglo XVIII*

En el momento en que estalló el conflicto en torno a la bula *Unigenitus*, el jansenismo disponía todavía de un gran número de teólogos de primera fila. Varios de ellos pertenecía por la edad al jansenismo del siglo XVII. Pasquier Quesnel, al que, como hemos visto, se le concedía una gran importancia, dio muestras de una vitalidad extraordinaria a pesar de sus 80 años: es sorprendente el increíble número de memorándums, escritos polémicos, y réplicas que compuso hasta poco antes de su muerte, acaecida el 2 de diciembre de 1719 en Amsterdam. Esta abundante literatura no significa sin embargo una ampliación de su sistema. Sigue defendiendo en ella un agustinismo moderado, que lleva el sello de Bérulle. Las ideas de Richer defendidas por él, junto con el hecho de que el ejército de apelantes se componía sobre todo de sacerdotes y fieles, contribuyeron a que concediera un valor creciente a los derechos del bajo clero y de los laicos, sin llegar no obstante a las exageraciones casi protestantes del p. de la Borde.

De hecho, dentro del grupo jansenista constituye una figura venerada, pero fue superado por sus jóvenes compañeros de polémica, sobre los que ya no posee la indiscutible autoridad que tenía en los años comprendidos entre 1690 y 1710.

Diferente suerte le cupo a su compañero Jacques-Joseph Du Guet (1649-1733), más joven que él, que en 1685 le acompañó en su viaje cuando buscó refugio junto a Arnauld, aunque pronto,

tuvo que volver nuevamente a Francia [32]. Si bien en lo sucesivo vivió en prudente retiro, la numerosa correspondencia, mantenida con muchos amigos, también fuera de los círculos jansenistas, muestra sus extraordinarias facultades intelectuales y literarias y le proporcionaron un gran prestigio; sus amigos le dieron el sobrenombre de *el vidente.* Aun cuando Du Guet se sentió al principio poco inclinado a escribir, en 1717 mandó imprimir dos pequeños escritos, *Traité de la prière publique* y *Traité des saints mystères,* que tuvieron gran éxito y le convirtieron en un escritor famoso. Siguió cultivando además su carrera de moralista, especialmente por medio de los 10 volúmenes de sus *Lettres de morale et de piété,* algunas de las cuales fueron impresas sin su consentimiento en 1707 y que a partir de 1718 dio él mismo a la publicidad; sus últimos volúmenes fueron ya póstumos. Escribió también numerosas obras exegéticas.

Du Guet era un hombre amable y silencioso, de naturaleza austera, a quien no gustaba presentarse en público. Así, en las controversias en torno a la bula, se negó a adoptar un papel directivo. Se le pidió muchas veces consejo, y revisó y corrigió numerosos escritos de sus amigos. Siendo él mismo apelante y reapelante, asesoró a los cuatro obispos en el momento de la apelación. El número de las polémicas publicadas por él es, con todo, muy pequeño; la más importante es su carta a Colbert del 25 de julio de 1725 a propósito de la firma del formulario, que hizo imprimir en noviembre siguiente. Su obra propiamente teológica se reduce a un pequeño tomo con el título *Dissertation théologique* que publicó en 1727 y se ocupa sobre todo del bautismo y de la eucaristía; hay que añadir a este escrito los dos volúmenes de las *Conférences ecclésiastiques,* aparecidas en forma póstuma en 1742, y que propiamente son una obra de los años juveniles, compuesta hacia 1678, en la que se puede percibir la influencia de la doctrina de Richer tal como la defendía Quesnel. En líneas generales el pensamiento de Du Guet, impregnado de agustinismo, es profundo, muy matizado y sólido; su moral está determinada por un rigorismo relativamente moderado. Innumerables reediciones popularizaron a lo largo de todo el siglo XVIII a este escritor ad-

32. Cf. P. CHÉTELAT, *Étude sur Du Guet,* París 1877.

mirable, que mereció algo mejor que el olvido al que fue condenado.

En el doctor de la Sorbona François-Laurent Boursier (1679-1748) nos encontramos con una personalidad mucho más fuerte y agresiva. Teólogo considerado como sincero por sus contemporáneos, se dio a conocer en 1713 por su libro *De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement,* defensa poderosa de las ideas agustiniano-tomistas. Malebranche, que creyó ver en este escrito una alusión a su obra *Traité de la nature et de la grâce,* lo consideró digno de su respuesta y replicó en sus *Réflexions sur la prémotion physique* (1715). Por desgracia, esta polémica absorbió a continuación todas las fuerzas de Boursier, de manera que no tuvo ya tiempo de escribir la amplia obra sobre la *gratia efficax* que tenía proyectada. Como hombre de confianza de Noailles y de los apelantes, compuso para ellos un número considerable de textos, entre ellos las actas de apelación de 1717, 1719 y 1720 así como también varias instrucciones pastorales de Soanen. También fue benemérito como figura central de las negociaciones que en 1717 se llevaron a cabo con la colaboración de Jubé, párroco de Asnières, y otros 18 doctores, para lograr una aproximación con la iglesia ruso-ortodoxa [33]. Como era de prever, fue excluido de la Sorbona (1730). Su muerte, acaecida el año 1749, produjo como ya se ha dicho antes, una grave disensión en la parroquia Saint-Nicolas du Chardonnet. Dada su condición de excelente teólogo, dotado de amplia formación patrística y escolástica, valeroso y desinteresado, Boursier poseía en el partido jansenista una autoridad indiscutida, y su intervención resultaba decisiva.

Otra figura comparable a Boursier es la de Nicolas Petitpied (1665-1747), también doctor de la Sorbona, que a principios de siglo expuso su opinión sobre el problema de conciencia, lo que le obligó a huir a Holanda. Se apreciaba sobre todo su competencia como canonista. En 1718 Saint-Simon le hizo volver a Francia, para contar con su consejo en el asunto de las bulas de renovación rechazadas por Roma. El 1.º de junio de 1719 fue nuevamente incorporado a la Sorbona. La reacción antijansenista

33. Los documentos sobre esta cuestión se hallan reunidos en *Histoire et analyse du livre de l'action de Dieu,* 3 vol. (o.c., 1753) III.

le obligó a ocultarse primero y a volver después, el año 1728, al exilio de Utrecht. Como espíritu moderado pero a la vez independiente se pronunció contra las desviaciones del partido jansenista y su actitud violenta ante la jerarquía, y por ello fue acusado de debilidad. Su carácter le aseguró, sin embargo, el aprecio de todos, incluso de sus adversarios, y la corte le concedió en 1734 permiso para volver a Francia. Su importancia dentro del partido fue sin embargo decreciendo constantemente, y sus intervenciones contra diferentes polémicas provocaron violenta crítica. Sólo Soanen mantuvo siempre su confianza en él, y Bossuet de Troyes le pidió hasta su muerte la redacción de sus instrucciones pastorales.

Su producción es considerable: abarca más de 80 títulos; pero queda absorbida totalmente en la polémica. Tres obras principales sobresalen: dos volumenes con el título *Oboedientiae credulae vana religio* (1708), que defienden el *silentium respectuosum;* los 5 volúmenes de su *Réponses aux avertissements de M. l'évêque de Soissons* (1719-24), notable respuesta a Languet de Gergy; y la obra póstuma *Examen pacifique de l'acceptation de la bulle.* La clara y fecunda inteligencia de Petitpied arrojó luz, con nuevos y convincentes argumentos, sobre determinado número de problemas que se iban planteando constantemente, y muchos de sus escritos merecen todavía hoy ser leídos.

En la misma línea —aun cuando se trata de una inteligencia de calidad mucho menor— debe mencionarse al diácono y licenciado de la Sorbona Jacques Fouillou (1670-1736), que sobresalió igualmente en el asunto de la cuestión de conciencia y en 1705 se unió a Quesnel en Holanda, de donde no volvió hasta 1720. Colaboró en la composición de la *Prémotion physique* de Boursier, y proporcionó una importante contribución a las famosas *Hexaples* sobre la bula *Unigenitus,* su obra principal, con todo, fueron los tres volúmenes *Justification du silence respectueux* (1707).

Jean-Baptiste Louail († 1724), prior de Auzay, es conocido sobre todo como autor de la primera parte de la *Histoire du livre des Réflexions morales,* del que ya se ha hablado. El autor principal del resto de la obra es Jean-Baptiste Cadry (1680-1756), ex-profesor de teología en la colegiata de Laon, autor de numerosos escritos polémicos de menor interés.

En Nicolas Le Gros (1675-1751), doctor en teología y canónigo de Reims, al que sus disputas con el obispo Mailly le obligaron, en el año 1714, a refugiarse junto a Quesnel, encontramos una personalidad de otro estilo. Retornó de su destierro al cabo de menos de un año y reanudó la lucha. El año 1716 publicó la más conocida de sus obras, *Du renversement des libertés de l'Église gallicane dans l'affaire de la Constitution Unigenitus.* En esta obra defiende un galicanismo muy tradicional, matizado por algunas tesis de Richer sobre los derechos de los párrocos, que bajo su pluma son *pastores* al igual que los obispos, que por ello están obligados a actuar en comunión con sus sacerdotes y a escuchar su consejo. Mantiene sin embargo los derechos de la jerarquía, pues aun cuando atribuye al pueblo cristiano el derecho de elegir sus obispos y párrocos, lo precisa en el sentido de que tal elección no les confiere ni poder de orden ni de jurisdicción, poderes que sólo se obtiene de Dios por mediación de la jerarquía establecida.

A partir de este planteamiento construye una teoría muy matizada, que vincula entre sí el galicanismo y la posición de Richer, y que tuvo gran éxito. Como apelante y reapelante escapó a duras penas de una *lettre de cachet* y, tras una estancia en Roma e Inglaterra, regresó a Holanda. Aquí se adhirió a la iglesia de Utrecht, a la que prestó grandes servicios en los años comprendidos entre 1726 y su muerte. Fue por tanto uno de los primeros que creó estrechos lazos entre los medios jansenistas franceses y el cisma holandés. En Holanda trabajó en una obra voluminosa, parte de la cual está consagrada a un comentario de la Sagrada Escritura aplicando la exégesis alegórica de tanto arraigo en los círculos jansenistas.

Hacia 1745 la iglesia de Utrecht recibió a un huésped más bien molesto en la persona de Pierre Leclerc (1706 hasta circa 1781), subdiácono de la diócesis de Rouen, personalidad rara y excéntrica con un pasado obscuro. En 1756 se dio a conocer con dos pequeños volúmenes que llevan el título *Renversement de la religion et des lois divines et humaines par toutes les bulles et brefs donnés depuis près de 200 ans contre Baius, Jansénius, les cinq propositions, pour le formulaire et contre le P. Quesnel.* Expone allí un presbiterianismo exagerado, en el que los sacerdotes

son equiparados a los obispos y profiere injurias contra el papa y la jerarquía. Estas mismas ideas las repite en otras obras, en las que se pone bajo la protección de Gilles de Wittes, antiguo párroco de Malinas, fuertemente influenciado por ideas presbiterianas. En la iglesia de Utrecht encontró seguidores y se procuró en ella discípulos; pero por otra parte provocó violenta excitación en el ambiente jansenista, tanto de Francia como de Holanda. El arzobispo de Utrecht convocó en septiembre de 1763 un concilio provincial, en el que los párrocos tenían el mismo derecho de voto que los obispos y que condenó severamente a Leclerc. Consta que publicó todavía algunos folletos más, de extraordinaria virulencia, pero su rastro se pierde.

A pesar de sus exageraciones, la personalidad de Pierre Leclerc muestra en toda su extensión el problema de la propagación de las ideas de Richer en el ambiente jansenista. Pero debía ser un canonista, que contara con la necesaria erudición que Leclerc no poseía, el que expresara las exigencias más osadas del bajo clero. Éste fue el papel que desempeñó Nicolas Travers (1674-1750), de Nantes, escritor polifacético e historiador local. Se dio a conocer en 1734 por su obra *Consultation sur la juridiction et approbation nécessaires pour confesser*, a la que siguió, en 1744, *Pouvoirs légitimes du second ordre dans l'administration des sacrements et le gouvernement de l'Église*. Travers niega a los obispos toda primacía de derecho divino, ya que tal primacía se basa en una tradición puramente humana, afirma que no poseen poder especial de consagración y defiende que todas las funcionees reservadas a los obispos, pueden ser delegadas también a simples sacerdotes. Concluye de aquí que todos los sacerdotes han recibido con su consagración el poder de orden y el de jurisdicción, y consecuentemente no necesitan de autorización del ordinario de sus diócesis para escuchar válida y lícitamente las confesiones e impartir la absolución.

Las ideas de Travers provocaron violenta oposición incluso en los ambientes jansenistas, donde prácticamente fueron puestas en el índice: en las «Nouvelles ecclésiastiques» se habla con desprecio de esta obra, y ningún necrologio del partido menciona a este autor. Pero es posible que sus ideas se propagaran y que algunos sacerdotes jansenistas las llevaran a la práctica; por lo

menos sus adversarios así se lo reprochan. Tesis semejantes, pero apoyadas en una erudición rica y extensa, se encuentran en la amplia obra de un canonista laico, el abogado Guillaume-Nicolas Maultrot (1714-1803). Como especialista de derecho curial trató de demostrar, en una serie de 29 volúmenes, las posiciones más osadas de Richer y el derecho de los párrocos al poder de jurisdicción fundado en su ordenación. En el trascurso de la segunda mitad del siglo XVIII Maultrot encontró en los círculos jansenistas un eco relativamente favorable y fue apoyado por otro abogado y canonista muy famoso, Adrien Le Paige.

Entre los últimos grandes teólogos del jansenismo, por lo menos tres merecen especial mención. El primero de ellos es Jean-Baptiste Le Sesne de Ménilles d'Étemare (1682-1770). Entró al servicio de la Iglesia por consejo de Du Guet y fue ordenado sacerdote el año 1709. Celebró una de sus primeras misas en Port-Royal, poco tiempo antes de la expulsión de las monjas. De su abundante obra, en parte aún no publicada, un importante porcentaje —del que se hablará después— está consagrado a la exégesis alegórica. Intervino en todas las controversias y mantuvo una amplia y activa correspondencia con todo el grupo jansenista. Para conservar su independencia, rechazó constantemente títulos y funciones oficiales. Aficionado a los viajes, residió muchas veces en Roma, en Inglaterra y más frecuentemente en Holanda, donde al fin se estableció en 1754. Murió en este país, después de haber fundado en Rhynwick una especie de seminario francés, que dependía de la iglesia de Utrecht; estuvo muy ligado a este seminario, al que legó, al morir, una colección admirable de documentos. D'Étemare es una inteligencia importante, que dispone de una cultura amplia y profunda, y cuyos escritos ofrecen, en conjunto, ideas interesantes, aunque desmerezcan algo por su exégesis alegórica.

Merece también ser citado otro teólogo, amigo de D'Étemares, Jean-Baptiste Raymond de Beccarie de Pavie de Fourquevaux (1693-1767), antiguo oficial, que por modestia no quiso pasar del acolitado. Mantuvo una correspondencia regular con D'Étemare, y que constituye hoy un fuente de información extraordinariamente fecunda, digna de publicación. Apelante convencido, publicó varios escritos polémicos, el más interesante de los cuales es su *Catéchisme historique et dogmatique*. Los dos primeros volúme-

nes se publicaron en 1729; una nueva edición, del año 1758, amplió la obra hasta 5 volúmenes; se trata de una exposición histórica de las controversias en torno a la bula *Unigenitus*, que para nosotros tiene en muchos casos el valor de fuente por la importante documentación que contiene. El horizonte bajo el que Fourquevaux expone estos temas es, sin embargo, muy limitado.

No es éste el caso del tercer teólogo que debe mencionarse en este contexto: Pierre-Étienne Gourlin (1695-1775), bachiller en teología, vicario de Saint-Benoît. Por ser apelante, el año 1730 Vintimille le lanzó el entredicho, lo que le obligó a una vida de retiro. Compuso varios escritos polémicos extraordinariamente importantes, el mejor de los cuales es su voluminosa *Mémoire justificatif* en favor de la apelación de los párrocos de Sens contra Languet de Gergy (1742). Puso su pluma al servicio de varios obispos y, como ya se ha mencionado, es el autor de la instrucción pastoral de Fitz-James contra Berruyer. Además, a su muerte, dejó un número considerable de tratados teológicos manuscritos, no todos, por desgracia, publicados. Con todo, vieron la luz pública dos de los más destacados: *Tractatus theologicus de gratia Christi salvatoris* (1781) y *De Jansenio et de jansenismo* (1790). En una época, en la que nadie se ocupaba de Jansenio y hasta el agustinismo había sido desplazado a un segundo término, estas dos obras demuestran una cultura poco habitual y un pensamiento de rara profundidad. Gourlin es probablemente, en la Francia de esta época, el último heredero de una gran tradición teológica.

Es preciso confesar que el grupo jansenista era a la sazón el único círculo en que mantenía su vitalidad el pensamiento religioso. A parte los grandes conflictos, fue el escenario de algunas controversias interesantes. La primera —sobre las relaciones entre el *timor servilis* y la *fiducia filialis*— fue originada en 1728 por la publicación del *Traité de la confiance chrétienne*, de Fourquevaux, al que Petitpied atacó en 1734 en nueve cartas sucesivas. D'Étemare defendió a Fourquevaux, pero tropezó a su vez con la resistencia de su hermano del Oratorio, Mariette. Intervinieron otros controversistas y finalmente, en 1739, una *Lettre sur l'espérance et la confiance chrétiennes*, de Boursier, puso fin a la disputa en forma notable. Petitpied y Boursier fueron también

protagonistas de una controversia sobre las virtudes teologales (1742-46), en el transcurso de la cual Boursier compuso en 1744 una muy interesante *Dissertation sur les vertus théologales*, dirigida sobre todo contra un nuevo escrito de su hermano en religión, Mariette.

Habían desaparecido ya las grandes cabezas del jansenismo, cuando el año 1778 estalló una última controversia doctrinal en torno al *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*, de François Plowden, clérigo de origen inglés, que simpatizó con el jansenismo y que consideraba la esencia del sacrificio de la misa no como una transformación destructiva de la ofrenda, sino como la oblación de la víctima sacrificada de una vez por todas; todo el grupo jansenista intervino en la controversia; los escritos compuestos con este motivo merecerían ciertamente un atento análisis.

De hecho, a partir del año 1730, el partido jansenista se hallaba ya condenado sin posibilidad de recuperación, y los propios interesados tenían plena conciencia de la situación. Hallándose en minoría desde el principio, advertían que se iba diluyendo poco a poco su efectividad, sin posibilidad de renovación. La actividad desplegada por sus miembros no puede llamar a engaño sobre el fin fatal. La mentalidad del grupo se modificaba con creciente celeridad: adoptaba la actitud de un clan que se refugia en sí mismo, amargado, lleno de rencor, dado a las disputas, testarudo, desconfiado. El tono de los escritos polémicos jansenistas resulta cada vez más desagradable. El documento más significativo a este respecto lo constituyen las famosas «Nouvelles ecclésiastiques». En la época del concilio de Embrun, en 1727, el partido proyectó la creación de una hoja informativa, que debería sustituir a las «Nouvelles ecclésiastiques», manuscritas, iniciadas en el siglo XVII. Al parecer, el proyecto fue debido principalmente a D'Étemare y a dos clérigos jansenistas de grandes dotes, Jean-Baptiste y Alexis Desessarts. Se pidió consejo a Du Guet, quien dio una opinión favorable a la idea. Se confió la redacción al diácono Boucher, y a un capellán de Boicêtre, de la diócesis de Troya; este último fue encarcelado poco tiempo después.

Al cabo de algunos meses Boucher, que colaboraba en la revista, cedió la dirección a un párroco de la diócesis de Tours, Jacques Fontaine de la Roche (1688-1771) a quien el hecho de

pertenecer al jansenismo le valió el destierro. Fontaine demostró bien pronto cualidades extraordinarias de organización y creó una red de información y distribución tan perfecta que a lo largo de todo el siglo pudo escapar a las investigaciones de la policía. El primer número de las «Nouvelles» apareció el 23 de febrero de 1728. Los autores publicaron, sin embargo, un fascículo retrospectivo que exponía la secuencia de los acontecimientos desde la aparición de la bula. A pesar de las enormes dificultades, Fontaine logró mantener casi sin interrupción el ritmo semanal de la publicación. D'Étemare, los hermanos Desessarts y Fourquevaux fueron colaboradores habituales, sobre todo en la parte destinada a la discusión y a los artículos doctrinales. Tras la muerte de Fontaine asumió sus funciones Marc-Claude Guénin de Saint-Marc, apoyado por un grupo, al que pertenecían Gourlin y Maultrot.

Después de 1794 continuó las «Nouvelles» en Utrecht un sacerdote refugiado, Jean-Baptiste-Sylvain Mouton, que redujo la frecuencia de publicación a dos números mensuales. La última hoja apareció el 24 de mayo de 1803. Mouton murió el 13 de junio siguiente. El tono básico de las «Nouvelles» expresa una increíble virulencia. Todo lo que procede de los apelantes es cubierto de alabanzas, las más mínimas manifestaciones de los aceptantes o de los jesuitas es desgarrado sin piedad. Su lectura es francamente desagradable. Se debe reconocer, sin embargo, la extraordinaria exactitud de todas las informaciones empleadas en esta publicación, que constituye para nosotros una fuente verdaderamente valiosa. Como era de prever, las «Nouvelles» fueron condenadas varias veces, así por ejemplo, por un edicto del parlamento de febrero de 1731, por una carta pastoral de Noailles de abril de 1732, por un decreto del santo oficio de abril de 1740. Desde 1734 los jesuitas trataron de oponerle un «Supplément», que carecía de objetividad y cuya publicación tuvieron que suspender en 1748.

Además de este aspecto, las «Nouvelles» reflejan también las controversias que dividían el ambiente jansenista. Su tono violento les atrajo el repudio de algunos de los más famosos teólogos jansenistas. Tal fue el caso de Du Guet, que las condenó en una carta abierta dirigida a un joven oratoriano del colegio Juilly, el hermano Pinel, el 9 de febrero de 1732. Este documento fue pu-

blicado a petición de la sobrina de Du Guet, Mol, hostil al grupo jansenista, que sostuvo una larga polémica con D'Étemare y Le Gros. También Petitpied se pronunció contra la revista, en una carta impresa el año 1735. Como contrapartida, Fontaine contó con las calurosas aprobaciones de Soanen y cada una de ellas les proporcionó una notable publicidad. A las «Nouvelles» se añadió toda una serie de publicaciones, el mayor número de las cuales fueron panfletos del tipo satírico más lamentable, aunque algunas constituyen documentos valiosos, sobre todo el insustituible *Journal* de Dorsanne (1753) y las *Anecdotes ou mémoires secrets sur la Constitution «Unigenitus»*, del miembro de la academia Joseph Bourgoin de Villefore (1744).

En conjunto, la espiritualidad del ambiente jansenista del siglo XVIII fue esencialmente de tipo intelectual, psicológico y racional. La seguridad doctrinal de las obras que esta espiritualidad produce no puede sin embargo ocultar el progresivo agostamiento, que se inició como consecuencia de su ruptura con las fuentes vivas de la experiencia interior. La producción literaria es abundante. Jérôme Besoigne (1686-1763) y René Cerveau (1700-1780), conocidos sobre todo por su obra de historiadores, publicaron un considerable número de libros de piedad. Todavía son más frecuentes las reediciones o la edición de obras inéditas del siglo XVII. La de los 14 tomos de los *Essais de morale* de Nicole se suceden con un ritmo increíblemente rápido, y hallan aceptación incluso en las bibliotecas no jansenistas. Junto a ellas se encuentran las *Instructions chrétiennes* de Singlin (1744), unas 20 obras del médico de Port-Royal, Jean Hamon, algunas de ellas aún no publicadas, las interesantes *Lettres chrétiennes et spirituelles*, de Saint-Cyran, también inéditas (1744), los *Exercices de piété* de Port-Royal (1787) y otras muchas. El ambiente jansenista se orienta de por sí en un sentido acusadamente antimístico: es notable la ironía con que las «Nouvelles ecclésiastiques» de 1752 anuncian la publicación de las, por otra parte, admirables *Instructions spirituelles en forme de dialogue del* P. de Caussade. El punto principal del ataque de los jansenistas es, sin embargo, el culto al Sagrado Corazón de Jesús[34]. Es curioso, sin embargo, el hecho de que las

34. Cf. L. COGNET, *Les jansénistes et le Sacré-Coeur:* Le coeur, «Études carmélitaines» (París 1950) 234-253.

gentes de Port-Royal hablaban muchas veces en sus obras de edificación sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Pero cuando Languet de Gergy, el año 1729, editó una voluminosa *Vie de la Vénérable Mère Marguerite Alacoque*, las «Nouvelles» de enero de 1730 publicaron una burlesca reseña en la que apenas se menciona el Corazón de Jesús. La oposición se manifestó abiertamente a partir de 1758. Estalló en el momento en que, el año 1765, un breve de Clemente XIII reconoce oficialmente la devoción del Sagrado Corazón de Jesús; las «Nouvelles» multiplican a continuación sus artículos en contra. Hasta 1781 no intervino en la discusión el más violento de los polemistas, Marc-Antoine Raynaud, párroco de Vaux (1717-96), abrumando con injurias y sarcasmos a aquellos que él llama *cordicolas*.

A pesar de todo, también el medio jansenista tuvo que conocer la fascinación de lo milagroso y de lo irracional. Desde el famoso milagro de la sagrada espina, del año 1656, la mayoría de sus representantes acogieron la idea de que Dios habría de manifestarse en favor de su causa por medio de milagros. Sin embargo, los acontecimientos milagrosos no se iniciaron en el grupo de los apelantes sino relativamente tarde. El 31 de mayo de 1725 Anne Charlier, esposa de Lafosse, se vio repentinamente curada de una hemorragia crónica de la matriz durante una procesión eucarística, en la que llevaba el Santísimo el párroco apelante de Sainte-Marguerite, Jean-Baptiste Goy. Noailles admitió en una carta pastoral la realidad del milagro, y se estableció en la parroquia de Sainte-Marguerite una fiesta conmemorativa. Naturalmente, los apelantes vieron aquí un signo en su favor y se apresuraron a darle publicidad. La propaganda aumentó cuando, en 1727, en la tumba de un conocido apelante, el canónigo de Avenay, de la diócesis de Reims, Gérard Rousse, empezaron de pronto a suceder milagros.

Estas constantes referencias de los apelantes provocaron una violenta polémica entre Languet de Gergy y Colbert, que tuvo por lo menos una consecuencia positiva: en una carta impresa, del 5 de febrero de 1727, Colbert publicaba los pensamientos de Pascal sobre los milagros, fragmentos inéditos hasta entonces de su carta incompleta sobre el milagro de la sagrada espina, de la cual circularon copias manuscritas en los círculos jansenistas. Los incidentes más espectaculares, sin embargo, tuvieron lugar en París

en el pequeño cementerio que rodeaba a la iglesia de Saint-Médard, junto a la tumba de un apelante y reapelante, François de París (1680-1727), el hijo mayor de un rico consejero parlamentario, que por humildad no quiso pasar del diaconado. Pasó su vida en un retiro consagrado al trabajo y publicó algunos comentarios a la Sagrada Escritura y algunos escritos piadosos, que no tienen en sí nada específicamente jansenista. El rigor, algunas veces impresionante, de su vida, así como su inagotable bondad para con los pobres, le hicieron famoso; su santidad personal, por otra parte, no puede ser puesta en duda. Su entierro, celebrado el 3 de mayo de 1727, fue triunfal. Muy pronto se empezó a hablar de milagros ocurridos junto a su tumba, de manera que Noailles finalmente autorizó la apertura de una investigación a este respecto; pero quedó interrumpida a la muerte del arzobispo y sus sucesores no quisieron continuarla. La gente siguió acudiendo a la tumba de F. de París para orar ante ella. Se hablaba constantemente de milagros. Pero el 3 de noviembre de 1730 ocurrió la sorprendente curación de cierta Anne Lefranc, que despertó algunas dudas y que una carta pastoral de Vintimille, del 15 de julio de 1731, declaró falsa. Siguieron otros milagros, que produjeron gran excitación en el público que abarrotaba el pequeño cementerio de Saint-Médard.

Poco tiempo después se inició otro episodio[35]. El 21 de julio de 1731 una sirvienta pobre, casi totalmente paralítica, Aimée Pivert, quedó curada junto a la tumba del diácono pero al mismo tiempo era presa de violentas convulsiones nerviosas. En las semanas siguientes se repitió el fenómeno con otros enfermos. A comienzos de septiembre atacó este mal a un clérigo llamado de Bescherand, que en cada una de sus visitas al cementerio era víctima de convulsiones y provocó verdaderos espectáculos. El fenómeno se hizo cada vez más contagioso, y hubo grupos enteros que fueron atacados por convulsiones, de manera que en el transcurso del otoño de 1732, el cementerio se convirtió en escenario de extraordinarias escenas de histerismo colectivo y las discusiones de los espectadores degeneraron en peleas. Tras varias intervenciones de la policía, se publicó un edicto real, del 27 de enero de

35. Cf. P.F. Mathieu, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard*, París 1864.

1732, que ordenaba el cierre del cementerio y lo ponía bajo vigilancia policíaca.

Las convulsiones, sin embargo, no cesaron en modo alguno [36], si bien adoptaron un nuevo carácter. Hasta este momento fueron un proceso de curación; ahora se convirtieron en una manifestación profética. Algunas personas, que pertenecían generalmente a la mejor sociedad, y entre las cuales hasta se encontraba el hermano de Voltaire [37], reunían en sus casas raras asambleas que se congregaban en torno a un crucifijo o a una reliquia jansenista, la mayor parte de las veces perteneciente al diácono F. de París. Tras un momento de oración, uno de los participantes especialmente dotado de este don caía en trance y empezaba a profetizar en favor de la apelación, mientras que los restantes asistentes recogían de memoria sus palabras y las iban registrando. Entre estos participantes hubo personas privilegiadas a las que se dio nombres de guerra, como, por ejemplo, la famosa hermana Holda, y que fueron consideradas como auténticos oráculos. La serie de manuscritos en que se depositaron las revelaciones de la hermana Holda contiene algunas hermosas páginas junto a tediosa charlatanería [38]. Algunos de los asistentes realizaban acciones proféticas, otros volvían al estadio infantil. Todos ellos veían en estos hechos un signo divino en favor de la apelación. También se produjeron fenómenos de nuevo tipo. A fines de 1732, varios de los asistentes, movidos por su inspiración, se imponían duras penitencias y largos ayunos. Desde comienzos de 1732 algunos, en estado de trance, rogaban a los demás participantes que los golpearan o los hirieran, pues esto les proporcionaba cierto alivio.

Esta práctica se extendió rápidamente y fue corriente entre los atacados de convulsiones. Se celebraron verdaderas reuniones sádicas. En ellas se distinguía entre la *pequeña ayuda* —golpes con látigos, varas de madera y caballetes—, y la *gran ayuda* o *ayuda sangrienta*, en la que se utilizaban clavos, puñales y espadas. Hubo mujeres a las que se atravesaron los pechos o los miembros,

---

36. Cf. P. GAGNOL, *Le jansénisme convulsionnaire et l'affaire de la Planchette d'après les archives de la Bastille*, París 1911.

37. Cf. A. GAZIER, *Le frère de Voltaire*, «Revue des Deux-Mondes», 1-4-1906.

38. Han sido recopilados interesantes textos de Marie-Anne Fronteau, llamada sor Holda, por L. SILVY: *Extraits d'un recueil de discours de piété sur nos derniers temps*, 5 vol., París 1822.

otras a las que se crucificaba durante varias horas. Lo que al principio fue una práctica penitencial, se convirtió en un ejercicio milagroso de insensibilidad, de invulnerabilidad y de curación repentina de heridas. Los participantes componían meticulosos informes que nos han llegado en gran número, pero es muy difícil juzgar los acontecimientos. En muchos casos se puede distinguir fácilmente el engaño o la histeria, pero en otros parece que nos encontramos ante fenómenos extranaturales de condición muy especial, que resultan difícilmente explicables. En todos estos casos los participantes vieron milagros en favor del jansenismo. Por otra parte es seguro que esta «ayuda», que se propagó paulatinamente a una gran parte de Francia, permitió cierto número de desviaciones morales y excesos sexuales. Los hechos vergonzosos que ocurrieron entre los alumnos de cierto abate Causse, llamado *frère Augustin*, y de cierto Vaillant, suscitaron un escándalo enorme.

La autoridad estatal trató de mantener a los convulsionistas en sus casas. Se pronunció contra ellos un edicto real, del 17 de febrero de 1733, y sus reuniones fueron perseguidas por la policía. Desde 1733 se produjeron innumerables detenciones, y los cuestionarios conservados en los archivos de la Bastilla suministran cierto número de detalles interesantes sobre este asunto. Sin embargo, las reuniones de los convulsionistas prosiguieron hasta bien entrado el siglo XIX. Como era de prever, un fenómeno de esta naturaleza provocó en el partido jansenista violentos conflictos. Las posiciones eran por lo demás muy diferentes. Había adversarios radicales tanto de las convulsiones como también de las ayudas. Sin duda alguna el más conocido de entre todos éstos fue Du Guet, que murió ya en 1733 y por ello sólo vivió los comienzos. Pero su sobrina Mol, prosiguió la lucha en su nombre, apoyada en este punto por cierto número de grandes teólogos del partido: Fouillou, Boursier, Petitpied y Gourlin. En un dictamen contra las convulsiones que firmaron 30 doctores, el 7 de febrero de 1735, se encuentran también muchos nombres de jansenistas. El adversario más violento fue sin duda alguna Debonnaire, que en cierto número de panfletos tronó contra las convulsiones. El más razonable fue notoriamente el médico Pierre Hécquet, que en su obra *Naturalisme des convulsions* (1733) las calificó de engaño o enfermedad.

Sin duda alguna el caso más característico es el del obispo

de Auxerre, Caylus, que reconoció al principio los milagros del diácono F. de París, pero más tarde se volvió acremente contra el movimiento de los convulsionarios. Los defensores de la bula, sobre todo el benedictino Lataste, hallaron naturalmente en la actitud de los adversarios jansenistas un excelente punto de ataque. Otros aprobaron las convulsiones como una manifestación profética, pero condenaban las llamadas *ayudas* como inmorales. Tal es la posición de Colbert, Soanen, D'Étemare y de las «Nouvelles ecclésiastiques». Finalmente hubo también representantes o defensores apasionados tanto de las llamadas *ayudas* como de las convulsiones. Su jefe más destacado fue el consejero parlamentario Louis Carré de Montgeron (1686-1754), hombre incrédulo, que se convirtió el 7 de septiembre de 1731, ante la tumba del diácono F. de París. Para manifestar sus convicciones compuso una obra de gran extensión y profusamente ilustrada por Restout: *La vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Paris* (1737). Se atrevió a ir a Versalles y presentar el primer volumen al rey, después de lo cual fue internado hasta el término de su vida. Pudo, sin embargo, publicar otros dos volúmenes de su obra, que contienen una apasionada defensa de las convulsiones y de las obras de ayuda. Esta rara personalidad halló seguidores, como, por ejemplo, los hermanos Desessarts, los oratorianos Pierre Boyer y Julien de Gennes. Es sorprendente la cantidad de literatura que provocó esta controversia, prolongada hasta la gran revolución.

La bula *Unigenitus* planteó al partido jansenista un difícil problema. Para ellos era completamente errónea en el terreno de la fe, pero tenían que reconocer que la mayor parte de la Iglesia la había aceptado. ¿Qué sucedía, por tanto, con la promesa de la infalibilidad, que Cristo había concedido a su Iglesia? Muy pronto, ya antes de 1720, se trazaron los rasgos básicos de la respuesta, que sobre todo después de 1730 revestirá una forma clara: esta apostasía casi general de la Iglesia es el signo de que está próximo el fin de los tiempos. Así está profetizado ya en la Sagrada Escritura y los apelantes son el pequeño resto de fieles, del que hablan las profecías. Aquí se encuentra la causa del origen de una mentalidad escatológica peculiar en el ambiente jansenista: la expectación del próximo y victorioso retorno de Jesucristo. Muchos teólogos del grupo buscan su justificación en la Sagrada Escritura, que interpretan

según los principios de una exégesis alegórica muy especial, que se aparta de la línea de los grandes autores del siglo XVII y de Quesnel, aunque sus perfiles básicos se pueden descubrir ya en Pascal.

El sistema de Du Guet, calificado de *figurismo*, se apoya en el principio de que todo lo que sucedió al pueblo judío es una parábola, una figura de lo que está destinado a la Iglesia. En tal perspectiva llega al convencimiento de que el fin de los tiempos será precedido por una conversión general de Israel; está dentro de lo posible que consiguiera incluso ganarse a Bossuet para esta causa, hacia el año 1682 [39]. Con todo, los principios exegéticos de Du Guet no se publicaron hasta algo más tarde, el año 1716, en sus *Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures*, en las que colaboró su amigo D'Asfeld. El pequeño escrito contiene un importante apéndice sobre la conversión de los judíos. En el transcurso de su dilatada carrera, Du Guet aplicó su método en amplios comentarios a una parte de la Biblia, gran parte de los cuales fueron publicados hacia el final de su vida o después de su muerte — toda la obra abarca aproximadamente 50 volúmenes y su texto fue corregido y mejorado varias veces —. Estos comentarios, cuyos aspectos espirituales proporcionan muchas veces perspectivas sorprendentes, tuvieron gran éxito incluso fuera del ambiente jansenista. Pero Du Guet fue superado por sus discípulos.

El 8 de abril de 1722 D'Étemare asistió a una discusión entre Du Guet y Charles de Sévigné, hijo de la famosa marquesa de Sévigné, sobre este tema, y esta conversación, que lo convirtió al figurismo, le abrió amplios horizontes. Llevó el sistema de Du Guet hasta el límite de sus posibilidades, consiguió entender toda la Sagrada Escritura como un encadenamiento de símbolos que se referían a la Iglesia, al futuro del pueblo judío y al fin de los tiempos, y creyó hallar aquí la prueba de que a la apostasía de casi toda la Iglesia debería seguir inmediatamente la conversión de los judíos. Desde 1723 empezó a desarrollar sus ideas en varias obras, sobre todo en *Tradition sur la conversion des Juifs* (1724). Du Guet juzgó que esta idea desbordaba los cauces, se mostró irritado y la criticó en sus conferencias. Pero D'Étemare reunió varios

---

39. Cf. A.F. VAUCHER, *Une célébrité oubliée, le P. Manuel de Lacunza y Díaz*, Collonges-sous-Salève 1941; id., *Lacunziana* I, Collonges-sous-Salève 1949.

discípulos y consiguió numerosos partidarios, entre los cuales se encontraban Le Gros, Fourquevaux y muchos otros.

La esperanza de la conversión de los judíos a la fe cristiana, a continuación de la llegada de Elías como signo del final de los tiempos, desempeña un papel importante en el ambiente jansenista. Los convulsionistas hablaban de ello en sus profecías, y el tristemente célebre Vaillant se calificó a sí mismo de Elías. El *Apocalipsis* ofrecía la materia ideal para estos comentarios, pero en general son tan osados que nadie se atrevió a publicarlos. El de D'Étemare no se dio a la imprenta hasta el siglo XIX (1866), el de Le Gros no ha visto la luz pública. D'Étemare da a entender claramente que los saltamontes significan la Compañía de Jesús, y Le Gros cree que Babilonia representa a la Roma cristiana y corrompida. Además, D'Étemare defiende la idea de un *milenio*, un gobierno espiritual de Cristo en la tierra antes del fin del mundo. Hubo muchos que admitieron esta idea de un *milenio* temporal. Algunos exegetas, mediante cálculos constantemente desacreditados por los hechos, tratan de determinar la fecha de la conversión de los judíos. Difícilmente podemos imaginar en la actualidad la extraña atmósfera de esta expectación escatológica, que provocó un número increíble de escritos.

Un último rasgo, finalmente, caracteriza al ambiente jansenista, rasgo esencial por otra parte, que brota de su mentalidad de grupo minoritario: su culto a los héroes. Sus héroes son, en primer lugar, los grandes hombres de Port-Royal, las monjas, los amigos; después, cuanto más se aproxima el siglo a su final, merecen su veneración asimismo los apelantes. Algunos jansenistas los recuerdan en el culto divino junto a los santos canonizados, como de igual categoría. En torno a sus reliquias se desarrolla un auténtico culto, y los más mínimos restos de huesos y vestidos se conservan en relicarios preciosos. Este culto es interesante para nosotros sobre todo porque gracias a él se han conservado o publicado valiosos documentos. Surgen colecciones que afortunadamente han llegado a nuestras manos y que representan una fuente insustituible. La iglesia de Utrecht posee una colección de documentos de riqueza incalculable, cuya parte más importante se depositó en el seminario de Amersfoort, al que pertenece hoy día.

Otra colección fue recopilada por Françoise-Marguerite de

Joncoux (1668-1715), la fiel amiga de la última monja de Port-Royal, que, durante la destrucción del monasterio, consiguió salvar los papeles confiscados gracias a la ayuda del teniente civil, Voyer d'Argenson. Joncoux mandó además copiar toda una serie de otras piezas. Esta mujer, que poseía una extraordinaria formación teológica, participó activamente en las controversias y tuvo en 1699 la idea de publicar las *Provinciales*, traduciendo al francés las notas latinas de Nicole; su obra conoció en el siglo XVIII unas 15 reediciones. A su muerte la colección pasó a propiedad de la abadía de Saint-Germain-des-Prés y se encuentra ahora en la biblioteca nacional. Otra colección mucho más amplia y completa recopiló Marie-Scholastique de Ménilles de Thémericourt (1671-1745), que en su niñez fue alumna de Port-Royal y estaba estrechamente unida a las monjas y a sus amigos. Hacia 1715 emprendió una exposición sistemática de la totalidad de los documentos históricos sobre el monasterio disuelto y en esta labor recibió el apoyo de algunos abnegados amigos, como, por ejemplo, de su prima de Bourdun, madre D'Étemares. Sólo pudo reunir unos pocos originales, pero se valió de algunos copistas profesionales que le copiaron todos los documentos que pudo tomar prestados, comparándolos además cuidadosamente entre sí; formó con ellos colecciones sistemáticas y los ilustró con notas. Consiguió además que se publicaran algunos de estos documentos. Más tarde añadió sus manuscritos a la rica colección de escritos polémicos compilada por Adrien Le Paige y el conjunto pasó a ser propiedad de la sociedad de Port-Royal. Otros varios importantes depósitos pasaron a las bibliotecas públicas sin grandes pérdidas.

Estos archivos estaban llamados a satisfacer la necesidad de veneración que sentían los círculos jansenistas, pues ponían a su disposición las obras de sus héroes y los recuerdos de los autores de las memorias. De acuerdo con las costumbres del tiempo, estas publicaciones introducen modificaciones de mayor o menor cuantía en los textos y omiten todo lo que pudiera parecer perturbador o superfluo; ello no obstante, son muy instructivas para nosotros. Determinar más concretamente las circunstancias en que aparecieron tales ediciones es empresa muy difícil. Resulta posible identificar a algunos de los colaboradores, como, por ejemplo, Michel Tronchay (1666-1733), ex secretario de Tillemont, Claude Goujet

(1697-1767), literato, historiador y colaborador de las «Nouvelles», Favret de Fontette y Barbeau de la Bruyère. Pierre Leclerc se hace responsable de las *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal* (1750-52), de las *Vies des amis de Port-Royal* (1751) y del singular *Recueil de pièces sur le formulaire* (1754). Hacia mediados de siglo la producción fue especialmente abundante, a continuación apenas se hacen ya reimpresiones, lo que demuestra que el interés iba disminuyendo cada vez más. Por este tiempo aparecieron, entre otras, las *Lettres* de la madre Angélique (1742), las *Mémoires* compuestas por las monjas acerca de ella, y que se conocen con el título de *Mémoires d'Utrecht* (1742), numerosos escritos edificantes de su sobrina, Angélique de Saint-Jean, y el famoso *Recueil d'Utrecht*, que contiene una amplia documentación sobre Pascal (1740). Llegaron a manos del público los grandes autores de las memorias de Port-Royal: Lancelot y Fontaine en el año 1738, Thomas du Fossé en el año 1739. Se publicaron algunas tentativas de síntesis históricas que, a pesar de su carácter tendenciosamente projansenista, son interesantes.

La mejor publicación es la *Histoire générale de Port-Royal* (1757), del benedictino Clémencet; pero también hay que hacer referencia al trabajo más bien anecdótico de Jérôme Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal* (1752), así como también a las peculiares *Mémoires historiques* (1759) de Pierre Guilbert, que contienen numerosos escritos inéditos hasta ahora y por desgracia incompletos. El año 1737 Fouillou publicó las *Lettres* de Arnauld, pero su trabajo quedó posteriormente relegado a un segundo plano por la edición monumental de las *Œuvres complétes* de Arnauld, en 43 volúmenes, que editaron Dupac de Bellegarde, Larrière y Hautefage, de 1775 y 1783, y fueron impresas en Lausana con introducciones valiosas desde el punto de vista histórico. Esta notable labor, sin duda alguna la más importante que produjo el siglo XVIII en este campo, y que superó con mucho otras tentativas similares dedicadas a Fénelon o Bossuet, constituye el testamento del jansenismo ya próximo a su fin.

# XXI. La espiritualidad y su desarrollo en Francia durante el siglo XVIII

Por Louis Cognet

Profesor de universidad en Dammartin-en-Goële

BIBLIOGRAFÍA: Exposiciones de conjunto: P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne,* 4 vol., París 1926-28; L. COGNET, *De la Dévotion moderne à la spiritualité française,* París 1958; J. LE BRUN, *Le Grand Siècle de la spiritualité française et ses lendemains; Histoire spirituelle de la France,* París 1964. 227-286; C. LE BRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France,* 2 vol., París 1942-45; J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus, esquisse historique,* Roma 1953; H. DU MANOIR y otros, *Maria,* 6 vol., París 1949-61; A. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur,* 5 vol., París 1923-40; *Cor Jesu* (colección selecta), 2 vol., Roma 1959.

## *La vida cristiana*

Durante el siglo XVIII la disputa jansenista y sus consecuencias consumen la mayor parte de las energías religiosas francesas y provocan, por consiguiente, un empobrecimiento en todos los demás campos. Comprometidos en la lucha diaria, que sólo deja espacio para las cuestiones inmediatas, hasta los mejores espíritus dejan de advertir que el auténtico peligro procede de la influencia creciente de la filosofía deísta. El 18 de noviembre de 1751 un colaborador de la *Enciclopedia,* Jean Martin de Prades (1720-1782) presentó en la Sorbona algunas tesis inspiradas por el deísmo filosófico, que el síndico Dugard juzgó ingenuamente como «sentimientos llenos de belleza en favor de la religión». Cuando el parlamento reaccionó, poco después, lo hizo sólo contra una tesis subversiva sobre la desigualdad de las clases. Sólo el jansenista Étienne Gourlin, en un escrito polémico contra Prades captó el problema partiendo desde su núcleo y, con clara visión de las circunstancias, hizo responsable a la bula *Unigenitus* de esta general ceguera. Desde esta perspectiva se explica en gran parte la impotencia de la apologética católica en el siglo de las luces[1].

1. Cf. F. BOUILLIER, *L'abbé de Prades,* «Revue politique et littéraire», 11 de octubre de 1884; A. GAZIER, *Mélanges d'histoire et de littérature,* París 1903.

La misma vida espiritual se halla empobrecida a consecuencia de la crisis del quietismo, que puso en descrédito durante largo tiempo todo elemento místico y separó la piedad cristiana de sus fuentes vivas de la experiencia interior. En adelante triunfa el moralismo psicologizante, cuya paulatina penetración en el siglo XVII hemos analizado ya anteriormente. Algunos autores, que pertenecen todavía a este siglo, no lograron su mayor difusión hasta el siglo XVIII. Como ya se ha mencionado antes, todo esto es válido respecto de los grandes moralistas jansenistas: Nicole, Du Guet y Quesnel; pertenece también a este grupo Jean-Jacques Boileau (1649-1735), que simpatizaba con los jansenistas pero que tuvo la suficiente prudencia para no hacerse notar en demasía. Boileau es autor de algunos libros de piedad muy convencionales, pero sobre todo fue muy apreciado como director de almas. Después de su muerte se publicaron dos volúmenes, *Lettres sur différents sujets de morale et de piété* (1737-47), que merecen realmente interés: son la fuente de la famosa historia del abismo que Pascal creía ver constantemente a su lado izquierdo[2]. Finalmente no se puede olvidar que Bossuet no consiguió fama como escritor espiritual hasta el siglo XVIII, pues sólo entonces se publicaron sus grandes obras en este campo: *Élévations sur les mystères* (1727), *Méditations sur l'Évangile* (1731) y *Lettres et opuscules* (1748).

Numerosos autores, la mayoría de los cuales ha caído justamente en el olvido, prosiguen la tradición jansenista. Uno de los más interesantes fue sin duda alguna Paul Collard (1698-1775), superior del seminario menor de Troyes en la época en que allí era obispo el sobrino de Bossuet: director de almas de visión penetrante, animado de un rigorismo sin concesiones, autor de las *Lettres spirituelles* (1784), publicadas póstumamente, en las que desarrolla una espiritualidad severa, cuyas exigencias son llevadas hasta el extremo. Parecidas cualidades se encuentran en los historiadores Jérôme Besoigne (1686-1763) y René Cerveau (1700-80), de cuyas plumas proceden también otras obras de literatura piadosa. Sus trabajos son sólidos desde el punto de vista doctrinal, y su veneración por el Verbo hecho carne los coloca

2. Cf. A. DURENGUES, *Monsieur Boileau de l'Archevêché*, Agen 1907.

en la línea de los sucesores de Bérulle; su forma, sin embargo, es seca y artificial, su psicología es insuficiente y convencional, y por ello hoy apenas merece la pena su lectura. Similares características se descubren en varios de sus contemporáneos no jansenistas.

Estos datos demuestran una decadencia innegable del nivel intelectual; la práctica cristiana, en cambio, mantuvo durante todo el siglo sus cotas anteriores, al menos en apariencia. Existen aldeas en las que, todavía en 1788, se determina el número de sus habitantes por la comunión pascual y donde este número, el año 1804, después del concordato, se verá reducido casi a cero. Las congregaciones, sobre todo las de orientación contemplativa, consiguen cada vez menos adeptos; parece que el punto más bajo se logró en 1765, el momento en que el gobierno afrontó el problema por medio de la famosa comisión de los regulares[3]; posteriormente las casas recibieron más vocaciones, y este aumento se mantuvo hasta la revolución[4]. En esta atmósfera son raras las nuevas fundaciones, y donde éstas, a pesar de todo, tienen lugar, se trata siempre de las que se dedican a la instrucción o al cuidado de los enfermos. Las organizaciones caritativas de los laicos mantienen su actividad y surgen por doquier las sociedades secretas *Aa* (= *Associatio amicorum).* Se prosigue la obra de las misiones populares que aseguran una renovación periódica de la vida parroquial. El celo religioso se conserva en todas partes, hasta el punto que permite la resistencia católica durante la época de la revolución y de la renovación subsiguiente[5].

Hay que hacer referencia además a los esfuerzos litúrgicos que se emprendieron en Francia durante el siglo XVIII. El mejor ejemplo de esto lo ofrece la iniciativa de Vintimille, arzobispo de París, gracias a la cual su diócesis obtuvo un nuevo misal (1736) y un nuevo breviario (1738), que alcanzó un éxito singular. El misal fue obra de Mésenguy, apelante y reapelante; el breviario fue revisado por el oratoriano Vigier, simpatizante de los jansenistas. Ambos libros contenían maravillosos poemas latinos en forma de himnos, textos de prosa y secuencias, entre ellos las

---

3. Cf P. CHEVALLIER, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique 1766-1789,* 2 vol., París 1959.

4. Cf. B. PLONGERON, *Les réguliers de Paris et les serments révolutionnaires,* París 1963.

5. Cf. P. MOULY, *L'association secrète dénommée Aa,* Montgeron s.a.

antiguas composiciones del canónigo de Saint-Victor, Santeul, y también los singularmente bellos poemas del rector de la universidad, Charles Coffin (1676-1749), y de algunos otros poetas. El breviario ofrecía una nueva disposición del salterio, que permitía su recitación semanal, a base de abreviar los salmos demasiado largos; como se sabe, esta distribución fue el modelo que sirvió para componer el breviario de Pío X. Aun cuando el breviario y misal de Vintimille fueron objeto de larga discusión, se impusieron con gran rapidez y fueron aceptados o imitados en numerosas diócesis.

### *Supervivencia de la corriente mística*

Sería falso suponer que la crisis del quietismo hubiera anulado la mística; no hizo sino desplazarla al margen y convertirla en un movimiento poco menos que secreto. Un análisis exacto de los documentos muestra, por ejemplo, que en los monasterios femeninos el número de religiosas que experimentaron gracias místicas fue casi tan elevado como en el siglo anterior. Pero así como en otros tiempos la mística estuvo rodeada de un ambiente favorable y tras la muerte de las personas agraciadas con bienes místicos casi siempre fueron éstas objeto de una biografía, ahora se las rodeaba de un silencio y de un secreto que sólo algunos iniciados podían penetrar. Esto puede aplicarse a la marsellesa Anne-Madeleine de Rémusat[6], religiosa de la Visitación, precursora de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Su director espiritual fue el jesuita Claude-François Milley (1668-1720), que murió en Marsella dedicado al cuidado de los apestados. Milley no publicó nada durante su vida, pero en nuestros días ha conocido la luz pública su bella correspondencia espiritual[7]. A sus dirigidos les inculca Milley la entrega de sí sin límites, la renuncia a todo, la bondad, la vida escondida en Dios y la caridad pura; de esta manera prosigue la gran tradición mística de la Compañía que se remonta al siglo XVII; en sus escritos se advierte la influencia

6. Cf. G. VAN DEN BERGHE, *Anne-Madeleine de Rémusat,* París 1877.

7. Cf. J. BREMOND, *Le courant mystique au XVIII^e siècle, l'abandon dans les lettres du P. Milley,* París 1943

de Guilloré y Surin. Habría que mencionar junto a él —aun cuando su doctrina no se encuentra a la misma altura y es más independiente— a Claude Judde (1661-1735), cuyas *OEuvres spirituelles* se publicaron póstumamente el año 1781[8]; también él se encuentra en la línea de la tradición, que arranca de Lallemant y Surin.

Otras congregaciones aportan una contribución no menos interesante. El *Avis sur différents états de l'oraison mentale,* del dominico Jean-Baptiste Rousseau († 1756), publicado después de la crisis quietista, defiende valerosamente la legitimidad y la necesidad de la oración contemplativa y muestra la influencia de la gran tradición mística de los autores flamencos y renanos, hasta llegar a santa Teresa y san Juan de la Cruz. Esta obra, pequeña pero muy valiosa, parece haber pasado casi inadvertida. El monje paulino Jean-Baptiste-Élie Avrillon (1652-1729) fue, por el contrario, un predicador conocido, famoso director espiritual y autor de numerosas obras. Su mística se caracteriza, sobre todo, por la importancia que concede a los elementos afectivos de la espiritualidad, pero habla también abiertamente, aun cuando con cierta reserva, de los estadios pasivos y de la vida de unión. Su obra más significativa desde este punto de vista es el *Année affective ou sentiments de l'amour de Dieu sur le Cantique des Cantiques* (1707).

El mejor autor espiritual del siglo XVIII es, sin duda alguna, el jesuita Jean-Pierre de Caussade (1675-1751), que por lo demás parece deber mucho a las religiosas de la Visitación de Nancy, junto a las cuales habitó desde 1729 hasta 1731 y luego, otra vez, desde 1733 hasta 1739[9]. Personalmente sólo publicó una obra, la *Instruction spirituelle en forma de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet* (Perpiñán 1741)[10]. Emprende en ella la difícil tarea de mostrar que Fénelon y Bossuet coinciden en los puntos esenciales y que Bossuet fue en el fondo un defensor de la mística. Como prueba aduce un texto con el siguiente título *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple*

8. Cf. R. DAESCHLER, *Le P. Judde et la «tradition mystique»* RAM 11 (1930) 17-36.

9. Cf. MADELEINE HUILLET D'ISTRIA, *Le P. Caussade et la querelle du Pur amour,* París 1964.

10. Nueva edic., dir. por H. BREMOND, con el título: *Bossuet maître d'oraison,* París 1931.

*présence de Dieu*, que las religiosas de la Visitación de Meaux publicaron como obra de Bossuet, y que él publicó en el apéndice; parece, sin embargo —¡oh, ironía!—, que esta pequeña obra, originalmente anónima, procede de Mme. Guyon. Aun cuando el razonamiento de Caussade no es totalmente convincente, sus tratados sobre la oración contemplativa y la vida de unión son del máximo interés. Sus corresponsales, y sobre todo las religiosas de la Visitación, recopilaron sus cartas relativas a la dirección espiritual, formando con ellas varias colecciones.

En el siglo XIX Ramière compuso con ellas el libro *L'abandon à la Providence divine* (1861), que proporcionó a Caussade una gloria póstuma, confirmada mediante numerosas reediciones y una edición crítica publicada en tiempos recientes[11]. Caussade aparece aquí como heredero tanto de la gran tradición mística ignaciana como de la salesiana. Es fácil advertir que en este aspecto debe mucho a Surin y a los jesuitas del siglo XVII. Pero su más importante mentor, desde varios puntos de vista, es Fénelon. Como éste, trata de conducir al hombre a la fe y al amor purós, quiere dirigirle a una santa indiferencia en una entrega total a Dios y a su obra, y le introduce en la contemplación más allá de todos los procedimientos conceptuales y dialécticos. El notable talento literario de Caussade le sitúa entre los primeros escritores religiosos, y así lo ha reconocido nuestro tiempo, mientras que en su época apenas fue conocido más allá del reducido círculo de sus dirigidos.

Junto a él —aun cuando en un plano inferior— hay que mencionar además algunos otros nombres. El capuchino Ambroise de Lombez (1708-78) es el autor de un pequeño *Traité de la paix intérieure* (1757), que ha conocido varias reediciones hasta nuestro tiempo, y cuyo moralismo finalmente diferenciado y equilibrado va acompañado de un discreto sello místico. El jesuita Guillaume Berthier (1704-82) se constituyó en defensor de los grandes místicos, sobre todo de Juan de la Cruz y de Juan de Bernières, en varios tratados reunidos bajo el título *Réflexions spirituelles* (1790). La obra de otro jesuita de esta época, Barthélémy Baudrand (1701-87), presenta una gran riqueza de temas espirituales, aunque

---

11. J.P. DE CAUSSADE, *Lettres spirituelles*, edic. dir. por M. OLPHE-GAILLARD, 2 vol., París 1961-64; *L'abandon à la Providence divine*, edic. dir. por M. OLPHE-GAILLARD, París 1966.

su excesiva prolijidad le hace perder muchos puntos. Hacia fines del siglo encontramos otro gran escritor en la persona del jesuita Jean-Nicolas Grou (1731-1803), en quen también se acusa la influencia de las religiosas de la Visitación. Huido a Inglaterra en 1792, compuso aquí la mayor parte de su amplia obra, que no se publicó hasta el siglo XIX y que todavía hoy en día tiene lectores: expone, de forma admirable, una doctrina muy profunda de la vida interior, de orientación mística. Aun cuando su actividad le clasifica en el período siguiente, hay que mencionar en este contexto a Pierre-Joseph Picot de Clorivière (1735-1820), que desempeñó un papel importante en la restauración de la Compañía de Jesús [12].

## *La piedad*

Ya se ha dicho anteriormente que en el siglo XVII los ejercicios de piedad gozaron de popular aceptación en la masa del pueblo, si bien las clases cultas adoptaron frente a ellos una postura crítica. En este campo se echa de menos la moderación y la precisión teológica. Fueron especialmente discutidos algunos aspectos de la devoción a María. Con todo, la violenta controversia desatada en 1673 por los *Monita salutaria* de Widenfeld y continuada en 1693 por el tratado de Andrien Baillet, de orientación jansenista, *De la vraie dévotion à la Sainte Vierge et du culte qui lui est dû* apenas tuvo ya repercusión en el siglo XVIII. En este punto los autores se comportan con especial prudencia. Precisamente en esta época ejerce su actividad Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716) [13], considerado por la posteridad como el gran apóstol de la devoción a María. Se plantea la cuestión de si no existe aquí, hasta cierto punto, una ilusión óptica. Su obra se nos ha transmitido en circunstancias muy inseguras. Su vida, tan breve como movida, estuvo dedicada, sobre todo, a la acción misionera, en la que la devoción a María ocupó un lugar importante pero no exclusivo. La única obra publicada por él mismo, *Lettre aux amis de la Croix*, se mantiene en esta misma línea. El mejor de sus

12. Cf. P. DE CLORIVIÈRE, *Prière et oraison*, edic. dir. por A. RAYEZ, París 1961.
13. Cf. SAINT-LOUIS-MARIE GRIGNION DE MONTFORT, *Oeuvres complètes*, edic. dir. por M. GENDROT y otros, París 1966; tr. cast. B.A.C., Madrid 1954.

escritos es sin duda *L'amour de la Sagesse éternelle*, que dejó inédito y cuyo texto exacto se publicó por vez primera en 1929. En esta obra se une la influencia de Susón con la de la escuela berulliana, que le proporcionó su formación en Saint-Sulpice. No debe exagerarse la importancia de su *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, que es en la actualidad su obra más conocida. Ciertamente la idea de la esclavitud mariana defendida por él es del máximo interés; en ella restaura de forma muy personal una práctica que se remonta al siglo XVI y que fue aplicada por Bérulle. Puede preguntarse, sin embargo, en qué medida Montfort la propagó en realidad más allá de un pequeño círculo de iniciados. Lo cierto es que el manuscrito de la *Vraie dévotion* cayó en el olvido a la muerte de su autor, y no fue redescubierta hasta 1842. Publicado en 1843, no despertó eco alguno hasta el siglo XIX. Aun cuando nada hay que objetar contra la doctrina defendida en el tratado, algunas de sus fórmulas apenas se hubieran podido publicar en el siglo XVIII.

Dentro de la temática que aquí nos ocupa, uno de los hechos más característicos del siglo XVIII es la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, aunque su implantación definitiva sólo pudo lograrse tras largas controversias. Hemos visto que al final del siglo anterior esta devoción se presentaba bajo dos formas: la de san Juan Eudes, que tenía una orientación más teológica, y la de santa Margarita María Alacoque, de carácter más sentimental, y centrada en la idea de la reparación. De hecho esta última forma se impuso muy rápidamente, y fue propagada por las religiosas de la Visitación y por los de la Compañía de Jesús, que concedieron importancia central a las revelaciones de santa Margarita María y subrayaron el aspecto doloroso y humano, simbolizado por el corazón humano de Jesús. Estas características aparecen muy claramente en el primer trabajo importante dedicado a la nueva devoción: la obra del jesuita Jean Croiset (1656-1738), publicada el año 1691 en Lyón, que tuvo gran éxito, aunque también encontró una viva resistencia, nacida precisamente de las filas de jesuitas, y que finalmente fue puesta en el índice en 1704.

Entre tanto, otro jesuita François Froment (1649-1702), publicó su *Véritable dévotion au Sacré-Coeur* (1699), en la que están más sólidamente elaborados los fundamentos teológicos. Sin embargo,

la obra decisiva procede de Joseph de Gallifet (1663-1749), que ocupaba un lugar especialmente influyente por su cargo de asistente generalicio en Roma. En 1726 envió a la sagrada congregación de ritos un memorándum muy importante, titulado *De cultu sacrosanti Cordis*, en el que desarrollaba las razones teológicas en favor de la devoción, aunque insistía quizás excesivamente en el corazón de carne como sede de los sentimientos y en las revelaciones de Margarita María. Próspero Lambertini, que posteriormente fue el papa Benedicto XIV, se pronunció en contra de él y la congregación. Dio una respuesta negativa el 12 de julio de 1727 respecto a la introducción de la fiesta, negativa que renovó en 1729. Gallifet no se desanimó por ello y publicó en el 1733 una traducción francesa de su trabajo bajo el título *L'excellence de la dévotion au Coeur adorable de Jésus-Christ*, en la que por vez primera se publicó la mayor parte de la autobiografía de Margarita María.

En este momento tuvo lugar un episodio importante dentro de este contexto. En 1729 Languet de Gergy, obispo de Soissons y posteriormente arzobispo de Sens, publicó su *Vie de la vénérable Mère Marguerite Alacoque*. Aun cuando en esta época la obra se atribuyó a los jesuitas, a los que Languet sólo habría prestado su nombre, parece haber sido él el verdadero autor, y el elaborador de los documentos proporcionados por el convento de Paray-le-Monial. De acuerdo con los criterios de su época esta obra no es mala. Pero Languet era entonces uno de los corifeos del antijansenismo y su libro tuvo que provocar por fuerza la oposición de los jansenistas contra la devoción del Sagrado Corazón, respecto de la cual hasta ahora se habían mostrado indiferentes. Ya antes hemos hecho referencia a esta hostilidad, que fue especialmente violenta después de 1765. Atendida la creciente impotencia del partido jansenista en esta época, su resistencia sólo pudo tener una importancia reducida, y no representó impedimento alguno para el ulterior desarrollo de la devoción, que pudo propagarse casi en todas partes[14]. El 26 de enero de 1765, un breve de Clemente XIII aprobó finalmente una misa y un oficio del Sagrado Corazón de Jesús para Polonia y la confraternidad romana. A partir de esta concesión, se pudo celebrar el culto litúrgico en todos los

---

14. Cf. L. COGNET, *Les jansénistes et le Sacré-Coeur: Le Coeur*, «Études carmélitaines» (París 1950) 234-253.

lugares donde quiso introducirse. En el año 1748 se consagró, en París, al Sagrado Corazón un altar en la iglesia de Saint-Sulpice. El 22 de junio de 1767 una carta pastoral del arzobispo de París, Christophe de Beaumont, estableció la festividad del Sagrado Corazón en su diócesis, y luego hubo otras varias que siguieron el ejemplo. Fue entonces cuando la polémica alcanzó su punto culminante. A pesar de ello, Fumel, obispo de Lodève, publicó en 1774 un escrito sobre *Le culte de l'amour divin ou la dévotion au Sacré-Coeur de Jésus*, que provocó violentos ataques de los jansenistas. Pero estos ataques no impidieron que se multiplicaran casi por doquier las hermandades consagradas al Sagrado Corazón y que esta devoción hallara partidarios hasta en aquella parte de la aristocracia que se hallaba vinculada a la religión tradicional, lo que explica que pudiera mantenerse incólume incluso durante la revolución.

## XXII. La espiritualidad anglicana en el siglo xviii

Por Louis Cognet

Profesor de universidad en Dammartin-en-Goële

BIBLIOGRAFÍA: Exposiciones de conjunto: L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, París 1965; R.W. Church, *Masters of English Theology*, Londres 1877; E.J. Watkin, *Poets and Mystics*, Londres 1953; G.D. Henderson, *Mystics of the North-East*, Aberdeen 1934; R. Knox, *Enthusiasm*, Londres 1951; C.W. Towlson, *Moravian and Methodist, Relationships and Influence in the Eighteenth Century*, Londres 1957; U. Lee, *The Historical Backgrounds of the Early Methodist Enthusiasm*, Nueva York 1931; R. Green, *Antimethodist Publications*, Londres 1902; W.R. Inge, *Studies of the English Mystics*, Londres 1906; A. de la Gorce, *Wesley maître d'un peuple*, París 1940.

La espiritualidad anglicana estableció a lo largo del siglo xvii una serie de múltiples y fecundos planteamientos. Cristaliza en ellos una piedad profunda pero a la vez muy intelectual y estrictamente vinculada a la Escritura. Su mejor ejemplo es el obispo Lancelot Andrewes (1555-1626)[1]. Sus *Preces privatae* son una

1. Cf. P.A. Welsby, *Lancelot Andrewes*, Londres 1958.

maravillosa colección de poesías compuestas a base de textos bíblicos y redactada casi exclusivamente en griego; como se sabe, Newman, gran admirador de esta obra, publicó su traducción en la serie de tratados del movimiento de Oxford. Otros autores expresaron esta misma piedad por medio de una poesía de tierna lírica mística. Así por ejemplo John Donne (1572-1631), carácter apasionado y complejo, y todavía más el admirable Henry Vaughan (1622-95); algunas de sus poesías como, por ejemplo, *The Night*, recuerdan a san Juan de la Cruz[2]. Otros autores ofrecen una anticipación del quietismo; destaca entre ellos el singular Nicholas Ferrar y sobre todo el puritano Thomas Goodwin (1600-80), cuya obra *The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth* (1642) anuncia ya la devoción al Sagrado Corazón de Jesús[3].

La tendencia platonizante, que se desarrolló especialmente en los círculos cultos de Oxford, produjo obras interesantes y características, concretamente la de Henry More (1614-87), influenciado por la mística esotérica de Jakob Böhme. Böhme gozó en la Inglaterra del siglo XVII de gran consideración. Carlos I se interesó personalmente por él, e hizo que se tradujeran sus obras. Una de las publicaciones más interesantes procedente del círculo puritano es la de John Bunyan (1628-88), un calderero que se hizo predicador popular y consiguió fama perdurable por su tratado *Grace abounding to the Chief of Sinners* (1666), pero sobre todo por su *Pilgrim's Progress* (1678)[4], en las que expresa una espiritualidad poco rica desde el punto de vista intelectual, pero pragmática y llena de buen sentido. Más interesante todavía —debido a su posición marginal a toda Iglesia oficial— es el caso del fundador del movimiento de los cuáqueros, George Fox (1624-91)[5]. Su interesante diario ofrece un itinerario muy bello de su historia vocacional; los numerosos tratados espirituales procedentes de su mano desarrollan una teoría de la inspiración que se enfrenta agudamente a los planteamientos de las Iglesias institucionales, pero sobre todo a los del catolicismo[6]. Su discípulo predilecto,

---

2. Cf. F.E. HUNTSCHINSON, *Henry Vaughan, a Life and Interpretation*, Oxford 1947.
3. Cf. M. KYNE, *Goodwin*, DSAM 6 (1966) 601.
4. Cf. A. TALON, *John Bunyan, l'homme et l'oeuvre*, París 1948.
5. Cf. P. HELD, *Der Quäker George Fox, sein Leben, Wirken, Kämpfen, Leiden, Siegen*, Basilea 1953.
6. Cf. P. JANELLE, *Fox*, DSAM 5 (1963) 770-779.

William Penn (1644-1719), fundador del Estado cuáquero de Pennsylvania, se muestra mucho más tolerante. En su famoso tratado *No Cross, no Crown* (1669) defiende las ideas vitales de los cuáqueros, y como prueba de su tesis no vacila en citar un extracto de la biografía del barón de Renty, escrita por el jesuita Saint-Jure, en el sentido de que el alma debe concentrarse en un punto en el mar de aniquilación.

Esta cita nos plantea el problema de la influencia de la espiritualidad del continente sobre el anglicanismo. Un análisis del conjunto muestra que esta influencia era ya muy importante en el siglo XVII y que todavía fue más profunda en el siglo siguiente. El público inglés seguía con interés las controversias religiosas que conmovían a Francia y las interpretaba muchas veces en un sentido antipapal. En general las simpatías se dirigieron hacia Port-Royal y los jansenistas, considerados como la parte menos corrompida del catolicismo romano. Numerosos textos de origen jansenista, entre ellos las *Provinciales* (1657) y las *Pensées* (1704) de Pascal fueron traducidos muy pronto al inglés. En 1669 Theophile Gale publicó *The true Idea of Jansenism;* vivió en Francia, y su obra evidencia una notable información y clarividencia. Gozaron también de alta estima otros representantes de la espiritualidad francesa. Al igual que Penn, también otro puritano, J. Alleine, se apoyaba en de Renty. El famoso historiador G. Burnet (1643-1715), obispo de tendencia latitudinarista, hizo lo mismo. R. Roach, que al principio perteneció a la secta de los filadelfios, inspirada por Böhme, y posteriormente se convirtió al milenarismo, manifestó hacia 1725 su admiración por los místicos, desde Francisco de Sales hasta Fénelon.

En los primeros años del siglo XVIII fue muy acusada la influencia de Fénelon y Guyon en Inglaterra[7]. Muchas veces se añade también la influencia de una mística muy poco convincente, Antoinette Bourignon (1616-80), que oficialmente pertenecía al catolicismo, pero que se adhirió a una especie de iluminismo, similar al de los cuáqueros. Si por una parte los publicistas ingleses comparaban irónicamente a los cuáqueros con los quietistas del continente, por otra estos mismos cuáqueros citaban con veneración a

7. Cf. J. ORCIBAL, *L'influence spirituelle de Fénelon dans les pays anglo-saxons au XVIII^e siècle:* XVII^e siècle 12-14 (1951-52) 276-287.

Fénelon, Guyon y Antoinette Bourignon. Uno de ellos, Josiah Martin, publicó entre 1727 y 1738 traducciones de Fénelon y Guyon, mientras que Nathanael Hooke, simpatizante del catolicismo y amigo de Pope, tradujo la *Vida de Fénelon* de Ramsay. Bien pronto se iniciaron relaciones personales entre ellos. Numerosos miembros de la aristocracia inglesa visitaban a Fénelon desterrado en Cambrai, y a Guyon, desterrada en Blois, tras haber sido puesta en libertad. Por este camino, ambos ejercieron una gran influencia en los sectores protestantes de Inglaterra, especialmente entre los partidarios de Jacobo II de Escocia, país donde varios de sus amigos fueron encarcelados y ajusticiados durante el levantamiento de 1715. La personalidad más importante de este grupo fue André Michel Ramsay (1686-1743), que se convirtió al catolicismo en la residencia de Fénelon y luego fue secretario de Guyon hasta la muerte de ésta[8].

Debe citarse en este círculo a un conocido médico de Londres, John Keith, que sirvió a todo el grupo de intermediario, pues toda la correspondencia pasaba por sus manos. Por su medio envió Guyon un ejemplar de su autobiografía a Inglaterra. Por otra parte, todo este grupo daba muestras de gran veneración a Pierre Poiret (1646-1719), pastor pietista de origen calvinista, editor de las obras de Guyon, de Antoinette Bourignon y de otros numerosos textos místicos. Su admiración era, por otra parte, muy ecléctica. Se extendía también a Francisco de Sales, Pascal, Renty, Olier, Surin, Laurent de la Résurrection —hermano carmelita muy apreciado por Fénelon—, así como a una sencilla criada bretona, Armelle Nicolas (1606-71), llamada la *Bonne Armelle*[9].

De hecho el ambiente episcopaliano de Escocia recibió la influencia de la mística del continente, debido sobre todo a la circunstancia de que el conocimiento del idioma francés era habitual en la capa culta de la sociedad. Robert Leighton, originariamente presbiteriano, y después arzobispo de Glasgow, vivió durante largo tiempo en el continente y mantuvo estrecho contacto con el ambiente jansenista; coincidió con ellos en la postura favorable al agustinismo y en cierta preferencia por la Iglesia primitiva. En el

---

8. Cf. A. CHÉREL, *Histoire de l'idée de tolérance: un aventurier religieux au XVIIIe siècle, A.M. Ramsay*, París 1926; G.D. HENDERSON, *Chevalier Ramsay*, Londres 1952.
9. Cf. LE GOUVELLO, *Armelle Nicolas dite la Bonne Armelle*, París 1913.

plano de la espiritualidad sus simpatías más profundas se orientaron sin embargo hacia Francisco de Sales, en quien buscaba la idea de una religión predominantemente interna, más allá de todas las controversias dogmáticas. Su discípulo Henry Scongal, que murió muy joven, pudo publicar un pequeño libro de una orientación similar, *The Life of God in the Soul of Man*, cuyo éxito fue confirmado por numerosas reediciones. Dos de sus amigos, James y George Garden, episcopalianos y predicadores de Aberdeen, prosiguieron su obra. James atacó en 1699 el intransigente dogmatismo de los presbiterianos en su *Theologia comparativa*, cuya traducción publicó Poiret. George fue al comienzo discípulo de Antoinette Bourignon, aunque le intranquilizaba algo por su raro carácter, y hacia 1716 descubrió su ideal en Guyon, cuya causa defendió con gran celo.

Parecidas influencias se dejaron sentir en el círculo de los antijuramentados, es decir, de aquellos clérigos que se negaron a prestar juramento de fidelidad a Guillermo de Orange después de la revolución de 1688. Se trata de un grupo interesante desde el punto de vista espiritual y litúrgico, que se mantiene hasta los primeros años del siglo XVIII. Sostenían una posición próxima al galicanismo francés, y Bossuet gozó de sus simpatías. En 1712 y 1718 se llevaron a cabo incluso negociaciones con los galicanos franceses con vistas a una unión. El piadoso obispo de Bath y Wells, Thomas Ken, que gozó de fama de santidad, buscó en el jansenista Nicolas Pavillon su modelo y se inspiró en Pascal y Saint-Cyran. Un seguidor del grupo, Francis Lee, tradujo en 1715 la carta pastoral de Fénelon sobre el amor de Dios. Su tendencia ritualista no le impidió, por tanto, convertir la vida personal interna en la primera y más importante meta de sus esfuerzos.

El grupo de los antijuramentados proporcionó a Inglaterra en la persona de William Law (1686-1781) una figura interesante y al mismo tiempo un gran escritor; sus opiniones le obligaron a abandonar Cambridge y se retiró al seno de la familia del historiador Gibbon en calidad de profesor particular. Como autor de escritos de piedad refleja la influencia de Francisco de Sales; cuando afirma que Dios debe ser ciertamente el único objeto de la actividad humana pero que el cristiano puede llegar a la santidad en

todas las circunstancias. Gran conocedor del pensamiento alemán, experimentó asimismo la influencia de Tauler y de la *Theologia teutsch.* Esta concepción de la perfección cristiana, al mismo tiempo exigente y elástica, se expresa en sus dos mejores obras *Treatise of Christian Perfection* (1726) y *Serious Call to a Holy Life* (1728), que — sobre todo la segunda — son obras clásicas de la literatura espiritual anglicana. Hacia 1733 conoció a George Cheyne, médico de moda que se sentía apasionadamente interesado por la mística, amigo de Pope y discípulo de los hermanos Garden y también de un esotérico francés, llamado Saint-Georges de Marsay. Bajo su influencia Law descubrió a Böhme, al que admiraba y a través del cual llegó a una peculiar posición esotérica. Emitió juicios muy severos sobre Antoinette Bourignon y Marsay, y conservó siempre en cambio un gran aprecio hacia Fénelon y Guyon [10]. Entre los amigos de Law merece especial atención John Heylin. Era profesor en la escuela catedral de la abadía de Westminster y residió durante largo tiempo en Francia. Heylin publicó en 1724 *Devotional Tracts concerning the Presence of God and other religious subjects,* en la que se hallan textos de Fénelon, Guyon y, sobre todo, de Laurent de la Résurrection.

Heylin publicó además en 1721, bajo el título *Primitive Morality,* una traducción de las homilías del pseudo-Macario. Estas obras tuvieron gran influencia sobre Wesley, que fue amigo de Heylin. Finalmente, no podemos abandonar el ambiente de la High Church sin mencionar a Joseph Butler (1692-1752), obispo de Bristol y posteriormente de Durham, autor de una obra titulada *The Analogy of Religion natural and revealed* (1736), notable por su idea de la conciencia y de lo sobrenatural, que ejerció una gran influencia sobre Newman en su juventud.

### *John Wesley (1703-91) y el metodismo*

De todas las corrientes que determinaron la Inglaterra religiosa del siglo XVIII, el metodismo es la que presenta mayor vitalidad. La familia de su fundador, John Wesley, era de origen puritano;

10. Cf. M. GRAINGER, *William Law and the Life of the Spirit,* Londres 1948; A.W. HOPKINSON, *About William Law,* Londres 1948.

sus padres, Samuel y Susana Wesley, pertenecían, sin embargo, a la High Church y permanecieron fieles a sus principios en su pequeña parroquia de Epworth. El matrimonio dio a su numerosa descendencia — 19 hijos — ejemplo de piedad y cultura. Samuel se sintió entusiasmado por la iglesia primitiva y leyó las obras de Bossuet y Arnauld; Susana conocía casi de memoria toda la traducción de B. Kenneth de las *Pensées* de Pascal (1704). Este ejemplo que recibió en su familia tuvo que influir profundamente sobre John Wesley que perteneció a la High Church hasta 1737. Años más tarde se acusó a sí mismo de haber vivido en la tibieza espiritual, hasta 1725. En este momento experimentó una primera conversión, a la que arrastró a su hermano Charles, que desempeñó un papel muy importante en los siguientes acontecimientos.

Este primer movimiento, que llevó a Wesley a entregarse totalmente a Dios, fue provocado por la lectura de la *Imitation*, de Jeremy Taylor, y de las obras de Scongal y de Law. Como se sabe, estos últimos estaban profundamente influidos por los místicos del continente. Wesley trató ahora de remontarse hasta las fuentes. Alrededor de 1730 leyó a Francisco de Sales, Pascal, Quesnel y Fénelon. En este momento se hallaba también bajo la influencia de Heylin, que le marcó una dirección claramente mística. En 1732 se le presentó la posibilidad de un encuentro personal con William Law, cuyo carácter le decepcionó [11]. Por otra parte le seguía fascinando la imagen de la Iglesia primitiva. Leyó *Les moeurs des chrétiens* del historiador francés Claude Fleury (1640-1723), de orientación abiertamente galicana, y que era amigo de Fénelon y Bossuet. También en esta época leyó a Tillemont, y en el año 1733 entró en contacto con su traductor, Thomas Deacon. Juntamente con su hermano y algunos compañeros fundó en Oxford una unión estudiantil, el *Holy Club*, en el que desarrolló sus ideas. Al mismo tiempo descubrió la obra *Vie de Renty* de Saint-Jure, por quien su padre sentía gran veneración, y posteriormente a Guyon, Tauler y Molinos.

En los años 1731-36 atravesó Wesley una difícil crisis interna, en la que buscó refugio en los místicos católicos. Hacia el final de esta crisis, en 1735, tomó parte en una expedición misional a

---

11 Cf. J.B. GREEN, *John Wesley and William Law*, Londres 1948.

Georgia. El modesto éxito de este expedición le proporcionó una gran decepción espiritual, que le conmovió profundamente. En el decurso de esta misión conoció a los hermanos bohemios, discípulos de Zinzendorf, que era un místico peculiar, de sello iluminista, y con el que poco después, tras su retorno a Inglaterra, mantuvo Wesley relaciones personales. Los hermanos bohemios, de inspiración luterana, contribuyeron a que durante algún tiempo concediera una gran importancia a la idea de la justificación por la fe sola y a la idea de que la justificación del hombre era exclusivamente la justicia de Cristo que se le imputaba[12]. Con motivo de una reunión de los hermanos bohemios, que tuvo lugar el 24 de mayo de 1738, Wesley escuchó la lectura del prólogo de Lutero a la epístola a los romanos, que fue para él una experiencia decisiva y provocó su segunda conversión, la *evangélica*. Sintió que su corazón ardía extrañamente y obtuvo la certeza interior de que Cristo le perdonaba los pecados y le había redimido de la ley del pecado y de la muerte.

Después de una breve estancia en Alemania, en la que visitó las comunidades de los hermanos bohemios, Wesley, apoyado por su hermano Charles y algunos de sus discípulos, empezó a propagar sus ideas mediante la predicación popular al aire libre. A esta tarea se consagró con paciencia y valentía hasta el fin de su vida, sin arredrarse ante nada. Predicó aproximadamente 40 000 sermones, y poseemos un número considerable de himnos, que su hermano Charles compuso para estas asambleas. Pero John Wesley no quería en modo alguno ser un *dissenter;* lo que en realidad pretendía era comunicar al hombre una vida religiosa personal en el ámbito de la Iglesia establecida, y se negó siempre a abandonar los lazos que le unían a la Iglesia anglicana oficial. Fue acusado de *entusiasmo*, es decir, de un iluminismo irracional, y por esta razón chocó siempre con vivas resistencias, sobre todo por parte de Joseph Butler. Pero no modificó su actitud en modo alguno. De hecho Wesley supo tanto organizar como entusiasmar a sus oyentes. Pronto se le unieron importantes grupos. Los distribuyó en *clases* de doce fieles, que eran dirigidos por un *leader*, responsable de su progreso espiritual. Estas estructuras firmes y

12. Cf. J.E. Rattenbury, *The Conversion of the Wesleys*, Londres 1937.

claramente delimitadas impresionaron a la opinión pública, que dio a este movimiento —un poco despectivamente— el nombre de metodismo. De hecho, la actividad de Wesley y de su grupo contribuyó a la elevación del nivel social y humano de sus seguidores y ejerció sobre la sociedad inglesa un influjo positivo y benefactor.

Parece que Wesley empezó a escribir desde muy pronto un diario, cuyas anotaciones poseemos a partir de 1735 y que todavía está parcialmente inédito. Además de ser interesante como fuente documental para sus viajes y sermones, nos proporciona una experiencia espiritual de rara calidad, en la que algunos puntos siguen siendo oscuros. No es fácil saber por ejemplo por qué Wesley se pronunció hacia el final de su crisis interna, en el año 1736, contra los místicos entre los cuales había buscado hasta entonces ayuda y consuelo. Les reprocha aislar a los cristianos en la soledad y querer falsificar las pruebas internas de la gracia, mientras que él sólo podía ver en ellas un signo de la ira divina. Su hermano Charles, aún cuando fue su confidente en este campo, no le siguió hasta tal punto. Más tarde Wesley cambió su actitud, como veremos, aunque sin revocarla explícitamente, y acogió a los místicos en sus diferentes antologías. En todo caso es seguro que su experiencia del 24 de mayo de 1728 no fue la última de sus pruebas espirituales, y que su estado de depresión duró algunos meses, antes de recobrar la paz interior. Algunos comentadores piensan haber hallado en esto la prueba para poner en duda la importancia real de esta experiencia. Sin embargo, el valor que le atribuye Wesley a continuación contradice esta interpretación; pero está fuera de toda duda que mediante el análisis de su propio caso se vio movido a situar la conversión *evangélica* sobre un plano menos sentimental de lo que hicieron algunos de sus sucesores, y a atribuirla a la esfera de la decisión moral, que se manifiesta en la acción.

De esta manera Wesley llegó a posturas muy complejas en relación con ciertas posiciones protestantes. Siempre fue adversario de la idea calvinista de la predestinación y en este punto se volvió bien pronto contra su discípulo Whitefield. Pero en la medida en que se daba cuenta de que la conversión debía transformarse en una exigencia para la vida práctica, se apartó de la idea luterana

de la justificación por la sola fe, sin obras. Compartía sin duda alguna la idea de que Cristo es el único redentor, y de que se debe llegar a él por medio de la fe para obtener la salvación: en este punto estaba total y plenamente de acuerdo con el cristocentrismo de los hermanos bohemios, aunque sin aceptar por ello todos sus aspectos sentimentales y piadosos. Fue llegando cada vez más a la convicción de que la fe sólo puede tener una expresión válida por medio de las obras. No tardó mucho en considerar blasfemos el comentario de Lutero a la epístola a los gálatas y su reflexión sobre la epístola de Santiago, que Lutero había calificado de «epístola de paja». Por el mismo tiempo comenzó a rechazar como absurda la idea de la justicia imputada. Aquí se encontró con la oposición de los hermanos bohemios y de Zinzendorf. Se reunió con este último el 3 de septiembre de 1741; el diálogo sin embargo resultó inútil, pues cada uno se aferró a sus posiciones. Poco después Wesley se encontró con la misma resistencia entre algunos miembros de su propio movimiento.

Pero también en este punto continuaron evolucionando sus ideas. Cada vez se afirmaba más en el convencimiento de que la justificación debía ir vinculada a una progresiva santificación por el hombre mismo, y concretamente mediante una santificación que conduce al hombre, llevado por la gracia divina, a un progreso moral auténtico; en su opinión la fe actúa por la caridad, y la caridad se desarrolla en la acción. De hecho, en su evolución se va alejando cada vez más de las posiciones del protestantismo y aproximándose a la ética tradicional católica, y de ahí deduce, sin vacilar, todas las consecuencias morales necesarias para la práctica pastoral. Ahora se enfrentaba al problema de proveer a sus fieles del instrumental y la ayuda que necesitaban en el camino hacia la perfección. Con este espíritu publicó, entre 1750 y 1756, los 50 volúmenes de su *Christian Library*, una colección de antologías espirituales, a las que siguieron posteriormente otras obras del mismo tenor[13]. La selección, de marcado carácter ecléctico, es muy significativa. Naturalmente, en ella están representados en mayor número las obras de autores ingleses y sobre todo de an-

13. Cf. J. ORCIBAL, *Les spirituels français et espagnols chez John Wesley et ses contemporains*, RHR (1951) 50-109; id., *L'originalité théologique de John Wesley et les spiritualités du continent*, RH (1959) 51-80.

glicanos; entre ellos se encuentran también muchos puritanos, cuya seriedad y cristocentrismo Wesley apreciaba mucho. También figuran en esta colección algunos quietistas alemanes como Arndt. Los españoles están representados por Juan de Ávila, Gregorio López y Molinos. Dejó de incluir expresamente a santa Teresa y a san Juan de la Cruz por su orientación exclusivamente mística. Los franceses tienen una nutrida representación en Laurent de la Résurrection, Fénelon, Guyon, Antoinette Bourignon y Saint-Cyran, Pascal, Du Guet, de Renty y Armelle Nicolas. Para su selección Wesley se inspiró al parecer en similares antologías de Pierre Poiret, aunque reduciendo la participación de los místicos.

Desde estas perspectivas, la espiritualidad de Wesley, sin perder su elasticidad, fue adoptando cada vez más matices de tipo moralista y hasta pragmático, a los que su elocuencia añadió un raro valor comunicativo. Naturalmente, tropezó con la viva resistencia no sólo de los calvinistas, que le objetaron que atribuía al hombre la posibilidad de salvarse por su propias fuerzas, sino también de la iglesia establecida, a la que sacudió de su letargo, recordándole vigorosamente la urgencia de la misión apostólica. Sin embargo, hay que conceder también que, sobre todo al final de su vida, llegó a un cierto indiferentismo respecto de los aspectos dogmáticos propiamente dichos, cuyos contornos difuminó y cuya importancia disminuyó. A partir de aquí, pudo construir una síntesis ciertamente frágil, pero muy atrayente, entre la doctrina protestante de la gracia y la ética católica de la santificación. La considerable difusión del metodismo después de la muerte de Wesley demuestra que supo comunicar gran fuerza vital el entusiasmo espiritual que despertó con su obra. Con todo, las orientaciones calvinistas de muchos de sus discípulos son también una prueba de la gran dificultad que entrañaba mantener el equilibrio doctrinal que Wesley había esperado [14].

---

14. Cf. H. Lindeström, *John Wesley and Sanctification*, Uppsala 1946; C.G. Cell, *John Wesley's Theology*, Cokesbury 1950.

# XXIII. El episcopalismo de la iglesia imperial desde mediados del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII

Por Heribert Raab

Profesor de universidad en Friburgo de Suiza

BIBLIOGRAFÍA: El episcopalismo de la iglesia imperial desde mediados del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII: A.V. ROSKOVÁNY, *Romanus Pontifex tamquam Primas ecclesiae et princeps civilis,* 16 vol., Nitriae et Comaronii 1867ss; A. WERMINGHOFF, *Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter,* Stuttgart 1910; B. GEBHARDT, *Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof,* Breslau ²1895; K. HOFMANN, *Die kirchenrechtliche Bedeutung des Konzils von Trient:* G. SCHREIBER (dir.), *Das Weltkonzil von Trient* I 281-296; L. MERGENTHEIM, *Die Wurzeln des deutschen Febronianismus,* HPBl 139 (1907) 180-192; id., *Die Quinquennalfakultäten pro foro externo. Ihre Entstehung und Einführung in den deutschen Bistümern* = KRA 52-55; Stuttgart 1908; F. VIGENER, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum,* HZ 111 (1913) 495-581; idem, *Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum,* Gotinga 1964; H. JEDIN, *Die Reichskirche der Schönbornzeit,* TThZ 65 (1956) 202-216; H. HANTSCH, *Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn (1674-1746). Einige Kapitel zur politischen Geschichte Kaiser Josefs I. und Karls VI,* Augsburgo 1929; A. RÖSCH, *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung,* AkathKR 83 (1903) 446-482 620-652, 84 (1904) 56-82 244-262 465-526, 85 (1905) 29-63; P. MUSCHARD, *Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jh.,* SM, NF 16 (47) (1929) 255-315 477-596; id., *Die kanonistischen Schulen des deutschen Katholizismus im 18. Jh. ausserhalb des Benediktinerordens,* ThQ 112 (1931) 350-400; P. KOPFERMANN, *Das Wormser Konkordat im deutschen Staatsrecht* (Diss. Berlín 1908); H.F. HÜRTEN, *Die Mainzer Akzeptation* (Diss. m.) Münster 1955; id., *Die Mainzer Akzeptation,* AMrhKG 11 (1959) 42-75; H. RAAB, *Johann Kaspar Barthels Stellung in der Diskussion um die Concordata Nationis Germanicae. Ein Beitrag zur Würzburger Kanonistik im 18. Jh.,* «Herbipolis jubilans» (1952) 599-616; id., *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jhr. Ein Beitrag zur Gesch. der episkopalistischen Theorie in Deutschland,* Wiesbaden 1956; J. HEMMERLE, *Wissobrunn und seine geistige Stellung im 18. Jh.,* SM 64 (1952) 13-71; E. PLASSMANN, *Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jh.,* Friburgo 1968; a este respecto: H. RAAB, *Kirche und Staat 1780-1830,* ZSKG 63 (1969) 188-202.

Hontheim, Febronius, febronianismo: FUENTES: JOH. NIC. V. HONTHEIM-JOH. WOLFG. V. HONTHEIM, *Dissertatio juridica inauguralis de jurisprudentia naturali et summo imperio,* Aug. Trevir. 1724; J.N. v. HONTHEIM, *Historia Trevirensis diplomatica y pragmatica...,* 3 t., Aug. Vindelic et Herbipoli 1750; id., *Prodromus historiae Trevirensis diplomaticae et pragmaticae...,* 2 t., Aug Vindelic. 1757; id., *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dessidentes in religione christianos compositus,* Bullioni, Francfort 1763; id., *Editio altera, priore emendatior, et multo auctior* 5 in 4 t., Francfort et Leipzig 1765-74; *Justini Febronii Buch von dem Zustand der Kirche und der rechtmässigen Gewalt des Römischen Papstes, die in der Religion widriggesinnten Christen zu vereinigen. Aus dem Lateinischen in einem getreuen Auszug übersetzt,* Wardingen 1764; J.N.v. HONTHEIM, *Justinus Febronius abbreviatus et emendatus idest, de statu Ecclesiae Tractatus ex Sacra Scriptura, traditione, et melioris novae Catholicis scriptoribus adornatus ab auctore in compendium redactus,* Colonia y Francfort 1777; id., *Justini Febronii Commentarius in suam retractationem Pio VI. Pont. Max. Kalendis Novemb. An. 1778 submissam,* Francfort 1781; L. JUST, *Justini Febronii epistola ad Th. Mamachium,* QFIAB (1930-31) 256-288; (N. VOGT), *Briefwechsel zwischen weiland Ihrer Durchlaucht, dem Herren Kurfürsten von Trier, Clemens Wenzeslaus und dem Herrn Weihbischof Niklas von Hontheim über das Buch Justini Febronii de statu Ecclesiae et legitima Romani Pontificis potestate,* Frankfurt del Meno 1813; *Einiges über Justinus Febronius und seine Meinungen,* Frankfurt-Leipzig 1779; L. JUST, *Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Giuseppe Garampi,* Wiesbaden 1960.

BIBLIOGRAFÍA: Los artículos «Febronianismo» y «Hontheim» en: DThC v, 2, París 1939, 2115-24; StL⁶ III (1959) 233-235; LThK² v (1960) 479-480; *Evangelisches Staatslexikon* 499-500; FEINE, RG (1964); W. WYTTENBACH-BAUR, *Febronius:* J.S. ERSCH - J.G. GRUBER, *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste,* 2. Section (Bd H-N), 10.ª parte, Leipzig 1833, 382-390; CH.W.F. WALCH, *Neueste Religions Geschichte* I, Lemgo 1771, 145-198; VI 175, VII 193ss 453ss, VII 529ss; G. LECLERC, *Zeger Bernard van Espen (1648-1748) et l'autorité ecclésiastique. Contribution à l'histoire des théories gallicanes et du jansénisme,* Zurich 1964; O. MEJER, *Febronius. Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf,* Tubinga ²1885; L. JUST, *Das Erzbistum Trier und die luxemburgische Kirchenpolitik von Philipp II. bis Joseph II.,* Leipzig 1931; id., *Zur Entstehungsgeschichte des Febronius,* «Jb. für das Bistum Mainz» 5 (1950) 369-382; id., *Hontheim. Ein Gedenkblatt zum 250. Geburtstag,* AMrhKG 4 (1952) 204-216; F. KENNINCK, *Les idées religieuses en Autriche de 1767 à 1787. Correspondance du Dr. Wittola avec le Comte Dupac de Bellegarde,* «Revue internationale de Théologie» 6 (Berna 1898); H. KEUSSEN, *Weihbischof Hontheim und die Universität Köln,* «Trierer Zschr.» 5 (1930); J. KUNTZIGER, *Fébronius et le Fébronianisme* =

Mémoires de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Bruxelles, volumen 44, Bruselas 1891; L. RECHENMACHER, *Der Episkopalismus des 18. Jh. in Deutschland und seine Lehren über das Verhältnis von Kirche und Staat,* Wurzburgo 1908; F. STÜMFER, *Die kirchenrechtlichen Ideen des Febronius,* Aschaffenburg 1908; H. PETERSEN, *Febronianismus und Nationalkirche* (tesis a maq.) Estrasburgo 1942; E. REIFART, *Der Kirchenstaat Trier und das Staatkirchentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation* (tesis a maq.) Friburgo 1950; H. RAAB, *Damian Friedrich Dumeiz und Kardinal Oddi. Zur Entdeckung des Febronius und zur Aufklärung in Erzstift Mainz und in der Reichsstadt Frankfurt,* AMrhKG *10 (1958) 217-240;* id., *Neller und Febronius:* ibid. 11 (1959) 185-206; id., *Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739-1812),* I: Dynastie, Kirche und Reich im *18. Jh.*, Friburgo 1962 (volumen II, más extenso sobre Hontheim, se edita despúés); id., *Der Augsburger Domdekan und Kurtrierische Konferenzminister Franz Eustach von Hornstein. Ein Beitrag zum Problem der «katholischen Aufklärung» und zum Kampf um Febronius,* HJ 83 (1964) 113-134; P. FUCHS, *Der Pfalzbesuch des Kölner Nuntius Bellisomi und die Affäre Seelmann in der Korrespondenz des Kurpfälzischen Gesandten in Rom, Tommaso Marchese Antici,* AMrhKG 20 (1968) 167-226; V. CONZEMIUS, *Le testament de Mgr. de Hontheim,* «T'Hémecht» 11 (1958) n.º 4, p. 85-99; F.R. REICHERT, *Johann Gertz (1744-1824). Ein katholischer Bibelwissenschaftler der Aufklärungszeit im Spiegel seiner Bibliothek:* AMrhKG 18 (1966) 41-104.

Efectos del Febronialismo: G. PFEILSCHIFTER, *Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien,* 2 vol., Karlsruhe 1931-43; W. MÜLLER, *Briefe u. Akten des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St Blasien,* 2 vol., Karlsruhe 1957-62; A. CLOER, *Fürstabt Martin Gerbert und der Streit um die Verfassung der römisch-katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 18. Jh.* (Diss. masch.) Münster 1949; H. RAAB, *Der Mainzer Weihbischof Ludwig Philipp Behlen (1714-77),* «Mainzer Almanach (1968) 59-79; id., *Valentin Heimes' Informativprozesse anlässlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Worms (1780) und Mainz (1782),* «Jb. für das Bistum Mainz» 7 (1957); A. BACH, *Der Mainzer Weihbischof Valentin Heimes und die «Weinpredigt» in Goethes «St. Rochusfest zu Bingen»,* «RhVjBl 27 (1962) 97-116; A.PH. BRÜCK, *Stephan Alexander Würdtwein, eine Lebensskizze,* AMrhKG 2 (1950) 193-216; H. STURMBERGER, *Studien zur Gesch. der Aufklärung in Kremsmünster,* MIÖG 53 (1939) 423-480; B. LAUBE, *Joseph Anton Balthasar,* Basilea 1956; J. FRIEDRICH, *Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jh. Aus dem handschriftlichen Nachlass des regul. Chorherrn Eusebius Amort* = AAM 13, II, Munich 1876, 1-142; M. BRAUBACH, *Die erste Bonner Hochschule,* Bonn 1965; H. BECKER, *Der nassauische Kirchen- und Oberschulrat Dr. Johannes Ludwig Koch (1772-1853). Ein Exponent der episkopalistisch-staatskirchlichen und antizölibatären Bewegung,* AMrhKG 15 (1963) 147-179; A. MÜLLER, *Febronius der Neue oder Grundlagen für die Reformangelegenheiten der deutschen*

*Kirchenverfassung im Geiste der Baseler Beschlüsse, der Fürstenkonkordate, der Emser Punktationen und der Frankfurter Grundzüge,* Karlsruhe 1838; C. RADLSPECK, *Die nationalkirchliche Idee I.H.v. Wessenbergs im Urteil der Flugschriftenliteratur 1803-21. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte und Restauration* (Phil. Diss. Munich), Kallmünz 1930; H. RAAB, *Aus dem Briefwechsel des Aschaffenburger Weihbischofs Joseph Hieronymus Karl von Kolborn mit dem Generalvikar von Konstanz Ignaz Heinrich von Wessenberg,* «Aschffenburger Jb.» 2 (1955) 98-133.

Gravamina de Coblenza (1769): FUENTES: M. HÖHLER (dir.), *Des kurtrierischen Geistlichen Rats Heinrich Aloys Arnoldi Tagebuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft der vier Erzbischöflichen deutschen Herrn Deputierten, die Beschwerde der deutschen Nation gegen den Römischen Stuhl und sonstige Gerechtsame betreffend 1786,* Maguncia 1915; B. PACCA, *Memoire storiche sul soggiorno del Cardinale Pacca in Germania 1785-94,* Roma 1832; G. EILERS, *Der Kardinal B. Pacca und der Nuntiaturstreit,* «Deutsche Bl. für Protestanten u. Katholiken» 5 (Heidelberg 1840); anónimo, *Mittheilungen aus dem Erzbischöflich-Trier'schen Geheimen Kabinetts-Archiv zur Charakteristik teutscher geistlicher Fürsten zum päbstlichen Stuhl,* ibid. 6 (Heidelberg 1840) 69-107 .

BIBLIOGRAFÍA: H. NOTTARP, *Der Koblenzer Kongress von 1769 und Arnoldis Tagebuch von Emser Kongreß,* ThGl 7 (1915) 812-821; I.PH. DENGEL, *Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland (1761-63),* Roma 1905; L. JUST, *Die westdeutschen Höfe um die Mitte des 18. Jh. im Blick der Kölner Nuntiatur,* AHVNrh 134 (1939) 50-91; A. SCHNÜTGEN, *Ein Kölner Nuntius der Aufklärungszeit und die rheinischen Kurfürsten und Bischöfe. Nach vatikanischen Nuntiaturakten von 1770:* Ehrengabe der deutschen Wissenschaft, edic. dir. por F. FESSLER, Friburgo de Brisgovia 1920, 743-766; id., *Aus der Kölner Nuntiatur um den Regierungsantritt von Clemens Wenzeslaus in Trier:* AHVNrh 142-143 (1943) 207-41; C. LÖFFLER, *Das Fraterhaus Weidenbach in Köln,* ibid. 102 (1918) 125ss; E. HEGEL, *Febronianismus und Aufklärung im Erzbistum Köln,* ibid. 142-143 (1943) 137-206; H. RAAB, *Die Concordata Nationis Germanicae,* Wiesbaden 1956; id., *Die Finalrelation des Kölner Nuntius Giovanni Battista Caprara,* RQ 50 (1955) 207-229; id., *Die Finalrelation des Kölner Nuntius Carlo Bellisomi 1785-86,* ibid. 51 (1956) 70-124; H.-W. JUNG, *Anselm Franz von Bentzel im Dienste der Kurfürsten von Mainz,* Wiesbaden 1966; K.J. KRÜGER, *Karl Friedrich Willibald von Groschlag (1729-99). Ein Beitrag zur Kurmainzer Politik und zur Aufklärung im Rhein-Main-Gebiet* (Phil. Diss.) Munich 1967; A. STELZMANN, *Franz Carl J. von Hillesheim. Ein Beitrag zur rheinischen Geistesgeschichte des 18. Jh.,* AHVNrh 149-150 (1950-51) 181-232; A. SCHULTE, *Ein englischer Gesandter am Rhein. Georg Cressener als Bevollmächtigter Gesandter an den Höfen der geistlichen Kurfürsten und beim Niederrheinisch-Westfälischen Kreis (1763-1781)* (Phil. Diss. masch.) Bonn 1954; K.O.v. ARETIN, *Heiliges Rö-*

*misches Reich 1776-1806. Reichsverfassung und Souveränität,* parte I, Wiesbaden 1967; id., *Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reiches,* Festschr. Lortz II 181-184; A. HANSCHMIDT, *Franz von Fürstenberg als Staatsmann Die Politik des münsterschen Ministers 1762-80,* Münster 1969.

Congreso de Salzburgo: G. PFEILSCHIFTER-BAUMEISTER, *Der Salzburger Kongress und seine Auswirkung 1770-77. Der Kampf des bayr. Episkopats gegen die staatskirchenrechtliche Aufklärung unter Kurfürst Max III. Joseph (1745-77), Verhandlungen zu einem ersten bayr. Einheitskonkordat,* Paderborn 1929; J.W. WEBER, *Die Kirchenrechtswissenschaft in Bayern im Zeitalter der Aufklärung* (Diss.) Wurzburgo 1904.

Congreso de Ems: *Sanctissimi Domini nostri Pii Papae Sexti Responsio ad Metropolitanos Mogunt., Trevir., Colonien. et Salisburgensem super Nuntiaturis Apostolicis,* Roma 1789 (Los autores son: el cardenal Garampi y Zaccaria; el material para esto lo proporcionó entre otros el nuncio de Colonia B. Pacca; la respuesta del cardenal Campanelli fue editada); anónimo, *Brief Sr. Päpstlichen Heiligkeit Pius VI. an den Erzbischof von Köln als ein Nachtrag eben seiner Heiligkeit an die Metropoliten von Maynz, Trier, Köln und Salzburg mit der Widerlegung der Vredensischen Bemerkungen,* Düsseldorf 1790; De la bibliografía contemporánea sobre el congreso de Ems (cf. HABENSCHADEN, *Publizistik* [s.u.] y RAAB, *Concordata)* basta citar: F.X. FELLER, *Coup d'oeil oder Blick auf den Congress, der im Jahr 1786 von den vier Abgeordneten der vier Metropoliten Deutschlands zu Ems gehalten wurde,* 2 vol., Düsseldorf 1789; K.J. WREDEN, *Gesch. der Appellationen von geistlichen Gerichtshöfen zur Erläuterung des Art. XXII des Embser Kongress* (1788); id., *Kurze Beleuchtung der Fakultäten päpstlicher Nunzien in Deutschland. Zur Erläuterung des in der Nunziatursache erlassenen kaiserlichen Hofdekrets und Art. IV des Embser Kongresses,* Colonia 1789; E.v. MÜNCH, *Geschichte des Emser Kongresses und seiner Punktate, sowie der damit zusammenhängenden Nuntiatur- und Dispenzstreitigkeiten, Reformen und Fortschritte der teutschen katholischen Kirche zu Ende des 18. Jh.,* Karlsruhe 1840 (tendencioso, pero instructivo respecto de la supervivencia del programa de Ems); A. COULIN, *Der Emser Kongress des Jahres 1786. Ein Beitrag zur Gesch. des Kirchenrechts der Aufklärungszeit,* DZKR 3.F. XXV, Tubinga 1916-17, 1-79; H. SCHOTTE, *Zur Gesch. des Emser Kongresses,* HJ 35 (1914) 86-109 319-348 781-820; F.X. MÜNCH, *Der Kölner Stadtpfarrer Peter Anth (Theodolph Joseph van den Elsken). Ein Beitrag zur Kölner Kirchengeschichte an der Wende des 18. u. 19. Jh.,* AHVNrh 82 (1907) 92-118, 84 (1909) 181-208; H. RAAB, *Briefe von Karl Joseph Wreden an Stephan Alexander Würdtwein 1785-87;* AHVNrh 153/154 (1953) 170-200; A. WANDRUSZKA, *Ems und Pistoia,* Festschr. Max Braubach, Bonn 1964, 627-34.

Disputa de la nunciatura: H. RAAB, *Nuntiaturstreit,* LThK[2] VII (1962) 1072-73; K. WALF, *Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongress*

*(1159-1815)*, Munich 1966; cf., a este respecto H. RAAB, *Sieben Jahrhunderte päpstlichen Gesandtschaftswesens,* HJ 89 (1969) 409-419; L. JUST, *Die Erforschung der päpstlichen Nuntiaturen. Stand und Aufgaben, besonders in Deutschland:* QFIAB 24 (1933) 244-277; id., *Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur in Archiv und Bibliothek des Vatikans,* ibid. 29 (1938-39) 249-296; L.E. HALKIN, *Les archives des Nonciatures,* Bruselas-Roma 1968; A. VEIT, *Die Kölner Nuntiatur und der Mainzer Hof,* HPBl 157 (1921) 208-216; M. STIGLOHER, *Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München und der Emser Kongress,* Ratisbona 1867; F. ENDRES, *Die Errichtung der Münchener Nuntiatur und der Nuntiaturstreit bis zum Emser Kongress,* Beitr. zur bayer. KG 14/15 (Erlangen 1908-09); K. HABENSCHADEN, *Der Münchener Nuntiaturstreit in der Publizistik,* Munich 1933; id., *Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor und ihr Verhältnis zum Emser Kongress:* ZSavRGkan 28 (1939) 333-417; B. ZITTEL, *Die Vertretung des Heiligen Stuhles in München 1785-1934; Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München,* Munich 1960, 419-494; G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat 1803-1817,* Munich 1959; A. WANDRUSZKA, *Leopold II., Erzherzog von Österreich, Grossherzog von Toskana, Köning von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser,* 2 vol., Viena-Munich 1963-65; F.W. BECKER, *Die Kaiserwahl Leopolds II. 1790. Eine Untersuchung zur Gesch. des alten Reiches und der Nachwirkung des Fürstenbundes* (Phil. Diss. masch.) Bonn 1943; G.J. JANSEN, *Kurfürst Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit. Nuntiaturstreit und Emser Kongress,* Essen 1933; M. BRAUBACH, *Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster,* Viena 1961; K. SCHOTTENLOHER, *Der bayerische Gesandte Kasimir Haeffelin in Malta, Rom und Neapel, 1796-1827,* ZBLG 5 (1932) 380-415; L. LITZENBURGER, *Der bischöflichen Informativprozess des Münchener Hofbibliothekars C. Haeffelin,* RQ 50 (1955) 230-247; J. ANGERMEIER, *Das Bistum Freising in Nuntiaturstreit,* Munich 1921; A. HOFFMANN, *Beda Aschenbrenner, letzter Abt von Oberaltaich* (Theol. Diss. Münich 1964); R.v. DÜLMEN, *Propst Franziskus Töpsl (1711-96) und das Augustinerchorherrenstift Polling,* Kallmünz 1967; J. MACK, *Die Reformen und Aufklärungsbestrebungen Erzbischof Colloredos* (Diss. Munich 1912); J. SCHÖTTL, *Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus von Colloredo im Zeitalter der Aufklärung,* Passau 1939; H. SCHLAPP, *Dionys Reichsgraf von Rost, Reichsgraf und Bischof von Chur 1777-1793. Ein Beitrag zur Geschichte des Bistums Chur im Zeitalter des Josephinismus* = 93. Jahresbericht der Histor.-Antiquar. Gesellschaft von Grabünden, Coira 1965.

*El episcopalismo práctico de fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII*

El episcopalismo de la iglesia imperial de los siglos XVII y XVIII se remonta en sus raíces a la baja edad media[1]. Más allá del concilio de Trento y de la reforma está vinculado a las reacciones medievales contra las reivindicaciones papales, a los movimientos de reforma de los siglos XIV y XV, a los concilios de Constanza y Basilea y a los *gravamina* anteriores a la reforma. Como episcopalismo práctico se apoya (por lo que respecta a la regulación jurídica de los beneficios, la jurisdicción episcopal, y las prestaciones financieras a la curia) en el concordato de Viena de 1448, único conocido, y partiendo de su discutida cláusula *In aliis autem*, con ayuda de la investigación histórica busca fundamento en los concordatos de los príncipes de 1447 confirmados en ella, mucho más ventajosos para la Iglesia imperial, para promover finalmente la aceptación de Maguncia, comparable con la pragmática sanción de Bourges, ley básica de la *ecclesia gallicana*. Desde 1762, el episcopalismo de la iglesia imperial ve en los decretos de Basilea, aceptados en Maguncia, su ley básica y su programa[2]. Las tentativas de una reforma de la constitución de la Iglesia en sentido episcopalista y la transformación de los principados eclesiásticos en Estados modernos, absolutistas e ilustrados en suelo católico gracias a una revitalización de las resoluciones del concilio de Basilea —como resultado secundario se ha pensado acá y acullá en una superación de la división confesional— está cargada de antemano con la hipoteca de más de 300 años de historia eclesiástica e imperial, en sí llena de contradicciones y condenada al fracaso, al apoyarse en un método empírico histórico.

Para el episcopalismo de la Iglesia imperial, que resurge a mediados del siglo XVII, el concilio de Trento brindaba unas bases decisivas, tanto positivas como negativas. A medida que se iban

1. L. MERGENTHEIM, *Die Wurzeln des deutschen Febronianismus*, HPBI 139 (1907) 180-192; H. RAAB, *Die Concordata Nationis Germanicae*, Wiesbaden 1956; A. WERMINGHOFF, *Nationalkirchliche Bestrebungen*, Stuttgart 1910; F. VIGENER, *Gallikanismus und Episkopalistische Strömungen*, HZ 111 (1913) 495-581.

2. H.F. HÜRTEN, *Die Mainzer Akzeptation* (tesis). Münster 1955; H. RAAB, *Concordata* 125ss.

desvaneciendo los peligros que amenazaban directamente la existencia misma de los territorios eclesiásticos y los obispos-príncipes centraban la atención en sus tareas eclesiásticas y políticas [3] surgían con mayor frecuencia conflictos con los nuncios de Colonia, Viena, Lucerna y la propia curia romana por infracciones del concordato de Viena, los indultos arzobispales para los meses papales [4], las facultades quinquenales, la jurisdicción de los nuncios, las annatas, los derechos de confirmación, los derechos de palio, las exenciones y los diezmos [5].

En los primeros decenios después de la paz de Westfalia, encabezaban la oposición de la Iglesia imperial los arzobispos-príncipes electores de Maguncia y Colonia, Johann Philipp von Schönborn [6] y Max Heinrich de Baviera. Como canciller del imperio, Johann Philipp consideró como su tarea más importante defender las libertades y derechos de la nación alemana y como arzobispo de la *metropolis Germaniae* preocupado por la reforma del clero primario y secundario, presentó ya en 1648 quejas sobre la reducción de sus derechos jurisdiccionales de ordinario llevada a cabo por la nunciatura de Colonia. Su hostilidad contra la nunciatura se vio apoyada por sus ideas políticas y galicanas, así como por las intenciones unionistas y los sentimientos antirromanos de varios de sus consejeros, especialmente del convertido Johann Christian von Boineburg [7]. En el caso del príncipe elector de Colonia, Max Heinrich, que tras violentas disputas sobre el dere-

---

3. El arzobispo de Salzburg Wolf Dietrich exponía la teoría de que aquél era príncipe del imperio, que tenía el arzobispado como vasallo del emperador. En cuanto príncipe no estaba subordinado al papa. Seguía siendo príncipe aun cuando hubiera renunciado a su dignidad episcopal. F. MARTIN, *Salzburgs Fürsten in der Barockzeit*, Salzburgo 1966, 36.

4. Llamados también *menses apostolici* que quedaban reservados al papa para la concesión de beneficios y prebendas, en virtud del concordato de Viena, sancionado por el emperador Federico III (nota del traductor).

5. W. MICHEL, *Das Wiener Konkordat vom Jahre 1448 und die nachfolgenden Gravamina des Primarklerus der Mainzer Kirchenprovinz* (tesis) Heidelberg 1929; L. MERGENTHEIM, *Die Quinquennalfakultäten pro foro externo*, Stuttgart 1908; A. FRANZEN, *Eine Krise der deutschen Kirche im 17. Jh?*. RQ 49 (1954) 56-111.

6. G. MENTZ, *Johann Philipp v. Schönborn. Kurfürst von Mainz, Bischof von Würzburg u. Worms 1605-73*, Jena 1899, 172s; acerca de Johann Philipp cf. además LThK² IX (1964) 451 y la bibl. allí citada.

7. NDB 2 (1955) 424s; ST. V. DUNIN BORKOWSKI, *Aus der Briefmappe eines berühmten Konvertiten des 17. Jh.*, StdZ 105 (1923) 132-147. Es significativo el siguiente pasaje de una carta de Boineburg a Hermann Conring, fechada el 23 de enero de 1659: «Ojalá nos odiaran los romanos, con tal que nos teman.»

cho de coronación, el año 1657 se entendió con Johann Philipp en el llamado tratado de la coronación [8], a sus reservas teológico-jurídicas por la intervención directa de los nuncios (sobre todo de Colonia y Lieja), a su idea de los derechos específicos de un «legado nato de la santa sede» y a la influencia de su favorito Franz Egon von Fürstenberg, inspirado en el modelo galicano, se añadió la política de los Wittelsbach en favor de una Iglesia imperial como causa de más peso que originó las tensiones con Roma el año 1659.

Vale la pena subrayar, en este contexto, que nueve años antes, en 1650, Christoph Bernhard von Galen rechazó en Münster la elección de Max Heinrich hombre piadoso pero débil, que era «demasiado clerical como para ser buen soberano y desempeñar la jefatura que exigían los tiempos [9]. Con motivo de la proyectada renuncia de su hermano Albrecht Sigismund [10] al obispado de Freising, y aun cuando él mismo poseía ya el electorado de Colonia y de los obispados principados de Hildesheim y de Lieja, luchó por conseguir también aquella sede, carente de importancia desde el punto de vista político. El príncipe elector Max Emanuel la calificó posteriormente, con bastante razón, como «nuestra parroquia» [11].

Desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII, los Wittelsbach gobernaron el obispado-principado con sólo dos interrupciones. Pero fue una especie de misterio de la política de Freising el no separarse en ningún caso del imperio y del emperador. Fue objetivo constante de la política eclesiástica de los Wittelsbach vincular en unión personal a Freising con el antiguo obispado bávaro de Ratisbona o con la segundogenitura clerical fundada por el duque Ernst en la *Germania Sacra,* en la Alemania noroccidental. Junto a Max Heinrich se presentaron

---

8. G. MENTZ, *Johann Philipp* II 20s; A.M. REITZEL, *Das Mainzer Krönungrecht und die politische Problematik,* Maguncia 1963; G. WALLNER, *Der Krönungsstreit zwischen Kurköln und Kurmainz (1653-57),* (tesis jurídica) Maguncia 1967.

9. W. KOHL, *Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650-1678,* Münster 1964, 3.

10. Albrecht Sigismund fue elegido coadjutor de Freising a los 16 años; era piadoso y sin tacha. Tras iniciar su gobierno trató de conseguir que se le dispensara de recibir las órdenes mayores. H.E. FEINE, *Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation,* Stuttgart 1921 (reimpresión, Amsterdam 1964) 35 38s.

11. B. HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern,* Munich 1967, 37.

como candidatos para Freising el cardenal Friedrich von Hessen[12], Franz Egon von Fürstenberg y el obispo príncipe de Osnabrück y Ratisbona, Franz Wilhelm von Wartenberg, que procedía del matrimonio morganático del duque Fernando de Baviera.

El papa Alejandro VII se negó sin embargo a aceptar la renuncia de Albrecht Sigismund, si el nuevo nombramiento no recaía en poder de la santa sede; privó al cabildo de Freising del derecho de elección e indicó al nuncio que impidera la elección del príncipe elector de Colonia[13]. Estas diferencias surgidas de la política eclesiástica de los Wittelsbach en el imperio se agudizaron por el fracaso de las pretensiones de Max Heinrich sobre Paderborn, por las disputas a causa de las facultades quinquenales y los indultos arzobispales para proveer en los meses papales los beneficios que quedaban libres. En otoño de 1660 Max Heinrich, probablemente por consejo de su ministro Franz Egon von Fürstenberg, de mentalidad antirromana, propuso la convocación de un concilio nacional, para impedir las pretensiones de la sede romana y poner remedio a los males de la Iglesia imperial.

Según opinión del nuncio de Viena, en contraposición a esto estaba el proyecto de reunión publicado en Frankfurt en septiembre de 1660, el llamado *plan de Maguncia*[14]. Mediante amplias concesiones a los protestantes, debería lograrse una reunificación sobre la base de la Iglesia nacional. Un año después, en noviembre de 1661, el nuncio en Colonia, Marco Gallio, quiso tener noticias acerca de un acuerdo de los tres príncipes electores eclesiásticos, para conseguir «un poder de disposición absoluto e independiente de la voluntad de Roma sobre todos los beneficios eclesiásticos»[15].

Se creía que en la dieta de Ratisbona se producirían durísimos ataques contra Roma. Según testimonio posterior del arzobispo de Salzburgo, Guidobald von Thun, el príncipe elector y arzobispo de Colonia pretendió *di costituire un patriarca in Germania e di costituire o almeno d'introdurre nel clero dell'imperio*

12. F. NOACK, *Kardinal Friedrich von Hessen. Grossprior in Heitersheim*, ZGObRh 80 (1928) 341-386.

13. A. FRANZEN, *Krise der deutschen Kirche* 87s; A. LEVINSON, *Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I*, AÖG 103 (1913) 667ss.

14. Véase cap. XXV: *Tentativas de reunión de la Iglesia*.

15. A. FRANZEN, *Krise der deutschen Kirche* 103.

*la prattica a lo stilo della chiesa gallicana*[16]. El equilibrio que pudo lograrse gracias a la buena disposición del papa, fue de muy poca duración. El año 1665 la dieta y el tribunal de la cámara imperial de Espira se pronunciaron con toda decisión contra las apelaciones al papa y al nuncio, en los procesos relativos a cuestiones de orden temporal.

Los *gravamina* de los tres príncipes electores-arzobispos renanos de 1673 llevaron al máximo la oposición de la iglesia imperial[17]. Max Heinrich, príncipe elector-arzobispo de Colonia, al mismo tiempo obispo príncipe de Lieja y Hildesheim, Lothar Friedrich von Metternich, príncipe elector-arzobispo de Maguncia, a la vez príncipe-obispo de Espira y Worms, y Karl Kaspar von der Leyen, príncipe elector-arzobispo de Tréveris, protestaron solemnemente contra la sinfracciones de lo previsto por el concordato de Viena, y en relación con la libertad de las elecciones episcopales, las annatas, y las concesiones de prebendas. Exigieron que la curia respetara los indultos concedidos a los arzobispos al aceptar el concordato de Viena y que la Iglesia alemana no recibiera peor trato que la francesa y española.

Tampoco faltaron en los años siguientes numerosas instancias denunciando infracciones del concordato e intromisiones de los nuncios en la jurisdicción ordinaria de los obispos. Con motivo de la elección del archiduque José como rey de Roma (1690) el elector de Tréveris presentó la solicitud de formular nuevamen-

16. Caraffa, Ratisbona 26-12-1663. Citado en A. LEVINSON, *Nuntiaturberichte* 763. G. MENTZ, *Johann Philipp* 184, informa sobre las exigencias de «convocar», hacia 1662 un concilio general alemán-francés, «para oponer una resistencia común contra las pretensiones de la santa sede».

17. Los *gravamina* de 1673 en GÄRTNER, *Corp. jur.* II (1799) 322s; F.J. BUSS, *Urkundliche Gesch. des National- und Territorialkirchentums in der katholischen Kirche Deutschlands*, Schaffhausen 1851, 702-710; H. RAAB, *Concordata* 67; acerca de Lothar Friedrich, sucesor de Johann Philipp von Schönborn, elegido con ayuda de los franceses, cf. M. BRAUBACH, *Politische Hintergründe der Mainzer Koadjutorwahl von 1670*, RhVjBl. 15/16 (1951) 313-338; también en M. BRAUBACH, *Diplomatie und geistiges Leben im 17. u. 18. Jh.*, Bonn 1969, 54-77; acerca de Max Heinrich, cf. además de A. FRANZEN, *Krise der deutschen Kirche* (con bibl.) el juicio biográfico de M. BRAUBACH, *Kurkölnische Miniaturen*, Münster ²1954, 1-24; acerca de Karl Kaspar von der Leyden, cf. P. PILLORGET, *La France et l'Électorat de Trèves au temps de Charles Gaspard de la Leyen (1652-76)*, «Revue d'histoire diplom.» 78 (1964). Sorprende que ninguno de los príncipes electores-arzobispos defendiera políticamente la misma línea. El príncipe elector de Tréveris era uno de los más seguros miembros de la comitiva del emperador. De Metternich se esperaba que incorporara con más firmeza a Maguncia en el sistema francés. Max Heinrich era débil y vacilante; bajo la influencia de Fürstenberg se inclinó hacia Francia.

te los *gravamina* contra la sede apostólica. El artículo, constantemente discutido, de la capitulación de las elecciones[18], por el que Fernando III se vio ya obligado en 1654 a asumir de los nuncios y la curia romana la jurisdicción en asuntos temporales y a insistir en el respeto de las disposiciones concordatarias, en 1711, al ser elegido Carlos VI, determinó la redacción del, en adelante artículo XIV, que estuvo vigente hasta Leopoldo II. Una de las resoluciones de Ems del año 1786 «en lenguaje totalmente idéntico»[19] formulaba ya una reclamación del *corpus evangelicorum* del año 1703, al intervenir en la disputa que había surgido en 1699 entre la curia romana y el cabildo catedral de Münster en torno a la ocupación de la prepositura de la catedral. Similares conflictos se produjeron entre la curia y los cabildos catedrales de Worms y Constanza[20]. La actitud episcopalista —hostil a la nunciatura— del cabildo catedralicio de Maguncia, a finales del siglo XVII, queda caracterizada suficientemente por la observación del nuncio en Colonia Buonvisi: «Non essendoci niuno provisto dalla Santa Sede, non vi è chi voglia havere corrispondenza col Nuntio»[21]. El príncipe elector-arzobispo Lothar Franz von Schönborn se opuso con decisión a todo intento de la nunciatura de Colonia encaminado a ponerse en contacto oficialmente con Maguncia o Bamberg, pues «ni el gran arzobispado de Maguncia ni el gran cabildo de Bamberg se encuentran en la zona de su legación,

---

18. F. HARTUNG, *Die Wahlkapitulationen der deutschen Kaiser und Könige*, HZ 107 (1911) 306-344; también id., *Volk und Staat in der deutschen Gesch.*, Leipzig 1940; G. KLEINHEYER, *Die kaiserliche Wahlkapitulation. Gesch., Wesen und Funktionen*, Karlsruhe 1968, no aborda este problema.

19. «Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen» IV (1788) 420-423; H. RAAB, *Concordata* 68; F. KEINEMANN, *Das Domkapitel zu Münster im 18. Jh.*, Münster 1967, 85ss.

20. K. WILD, *Lothar Franz von Schönborn, Bischof von Bamberg u. Erzbischof von Mainz 1693-1729*, Heidelberg 1904, 154. Sobre la provisión del suizo A.S. Reding, que provocó un prolongado conflicto entre el obispo y los canónigos de Constanza, por una parte y la curia romana, la nunciatura en Lucerna y la confederación helvética por la otra, cf. R. REINHARDT, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit*, Wiesbaden 1966, 75s. La parte alemana instaba a que se llegara a un arreglo en Maguncia, donde se conocían las *costumbres* de la Iglesia alemana, y «trató de imponer básicamente como tribunal competente para todas las causas litigiosas en torno al origen noble en la Iglesia del imperio la carte imperial o por lo menos un tribunal eclesiástico de Alemania». El emperador Leopoldo intervino con toda energía en favor del cabildo, para defender la posición austríaca-imperial en el territorio del lago de Constanza frente a la influencia francesa y suiza.

21. Buonvisi a Paluzzo-Altieri, Colonia 2-11-1670. F. DÍAZ (dir.) *Francesco Buonvisi. Nuntiatura a Colonia* I, Roma 1959, 86.

sino que ambos dependen directamente de la santa sede, libres *ab omni nuntiatura*»[22].

Durante algún tiempo dio la impresión de haberse situado a la cabeza del movimiento en favor de una Iglesia nacional Lothar Franz von Schönborn[23], segundo archicanciller del imperio en importancia tras su tío Johann Philipp. Los dos pertenecían a aquel linaje, que durante tres generaciones determinó en forma decisiva la historia de las fundaciones eclesiásticas de Alemania. La relación de los arzobispos renanos con la nunciatura de Colonia empeoró debido al destierro del príncipe elector Joseph Clemens de Baviera, al último conflicto bélico entre el emperador y el papa por Comacchio, a la ejecución de las discutidas *preces primariae* y al privilegio ilimitado *de non appellando* «hasta el último límite de lo tolerable», concedido al electorado de Tréveris[24]. Lothar Franz vino a encontrarse en una delicadísima situación entre el emperador y el papa, como ejecutor de las *primeras preces* y tío del vicecanciller del imperio, Friedrich Karl von Schönborn[25], corresponsable de la política antirromana de José I, dictada por específicos intereses de los Habsburgo. A todo ello se añadía la elección de su coadjutor en Bamberg y la revocación ulterior que Roma exigía mostrando inequívocamente su disgusto. Sin embargo, a pesar de su antipatía episcopalista contra Roma y su actitud patriótica para con el imperio, no se dejó manejar como instrumento de la política josefinista junto a la Iglesia. El dilema de la Alemania institucional que se presentaba entre el papa y el emperador o, mejor, entre Roma y Viena, cobró mayores dimensiones todavía por las diferencias surgidas con los príncipes católicos seculares, como por ejemplo el príncipe elector palatino Karl Philipp (1731-

22. H. Weber, *Die Privilegien des alten Bistums Bamberg*, HJ 20 (1899) 40, 634; A. Veit, *Die Kölner Nuntiatur und der Mainzer Hof*, HPBl 167 (1921) 208-216.

23. Cf. LThK² IX (1964) 452; H. Reifenberg, *Lothar Franz von Schönborn und die Liturgie im Bistum Bamberg:* 103. Bericht des Hist. Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg, Bamberg 1967, 419-466. En el altar mayor de la iglesia de Gaibach el príncipe obispo Friedrich Karl von Schönborn colocó posteriormente un monumento con una reproducción pictórica de los miembros varones de su familia, vivos y difuntos, pertenecientes al señorío de los Schönborn, en la Iglesia imperial, en actitud de veneración a la Santísima Trinidad.

24. K. Walf, *Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens* 151.

25. H. Hantsch, *Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn;* M. Braubach, *Friedrich Karl von Schönborn und Prinz Eugen:* Festgabe für H. Hantsch, Graz-Viena-Colonia 1965, 111-131; también M. Braubach, *Diplomatie und giestiges Leben im 17. Jh. und 18. Jh.*, Bonn 1969, 301-320.

1734)[26]. Los príncipes, en efecto, gracias a los indultos papales, gravaban la Iglesia con impuestos onerosos en abierta oposición de los príncipes obispos que rechazaban tales impuestos. De este modo el episcopalismo práctico, antes de haberse afianzado suficientemente en el plano teórico, a comienzos del siglo XVIII, tuvo que enfrentarse con la misma constelación de fuerzas ante las cuales había fracasado ya en el siglo XV.

### *Las bases teológico-jurídicas del episcopalismo de la iglesia imperial. J.K. Barthel y G. Chr. Neller*

La oposición eclesiástico-política en la Iglesia del imperio contra Roma, por muy aguda que pudiera haber llegado a ser en el primer tercio del siglo XVIII, tenía poca base teológico-jurídica, se vio afectada sólo marginalmente por la ilustración, y no lo fue en absoluto por el racionalismo teológico. Se originó ocasionalmente al intentar los príncipes eclesiásticos la instauración de un orden adecuado a su doble función en la Iglesia y en el imperio. Sólo en algunas ocasiones pudo contar con el emperador como *advocatus Ecclesiae*, como *vindex canonum* desde que «Austria se salió del imperio», y la Iglesia del Estado quedó consolidada en el seno de la monarquía. Prescindiendo de la recusación del oficio de Gregorio VII, del falso *hildebrandismo* y de los principios *ultramontanos*[27] aplicados con demasiada frecuencia, sólo pudo lograr cierta resonancia entre los fieles durante la disputa acerca de la nunciatura de Munich o de la conducta de Udligenschwyler. Es muy débil el parecido entre el episcopalismo de la Iglesia imperial y el galicanismo. Este episcopalismo, incluso en sus más radicales manifestaciones, jamás puso en entredicho la unidad de la Iglesia; no pretendió la creación de una Iglesia nacional alemana, sino simplemente asegurar los derechos y las libertades de la Iglesia imperial.

Los esfuerzos por crear unas bases teológico-jurídicas del epis-

---

26. H. DUCHHARDT, *Philipp Karl von Eltz. Kurfürst von Mainz, Erzkanzler des Reiches (1732-1743)*, Maguncia 1969, 119s.

27. H. RAAB, *Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes «ultramontan» im 18. und im frühen 19 Jh.*, HJ 81 (1962) 159-173.

copalismo práctico se iniciaron en la Iglesia imperial a fines del siglo XVII, al surgir la pugna de Luis XIV con Inocencio XI, y acentuarse las diferencias con los nuncios y con Roma. También desempeñó un papel la infiltración en la iglesia del Estado de ideas procedentes del galicanismo, el jansenismo y la ilustración[28]. En Petrus de Marca se apoyaba uno de los primeros precursores de la libertad alemana de la Iglesia, el canonista protestante Johannes Schilter, en su obra *De libertate ecclesiarum Germaniae*[29], escrita un año después de la *Declaratio Cleri Gallicani*, que contiene en germen las doctrinas de Febronius, y trata de allanar el camino para una reunificación de las confesiones con una reducción del primado de jurisdicción papal y la renuncia a la doctrina de la infalibilidad del pontífice, de modo que glorificando el poder medieval del emperador consolida las tendencias antirromanas de la iglesia imperial. Partiendo de la tradición escolástica de Zeger-Bernard Van Espen[30], autor el año 1700 de un trascendental *Ius ecclesiasticum*, la Iglesia imperial adoptó las ideas episcopalianas, jansenista y relativas a la Iglesia del Estado. Los impulsos decisivos en relación con el derecho de la Iglesia imperial y con las bases teóricas del episcopalismo alemán procedieron de la esfera de poder de los Schönborn durante el segundo tercio del siglo XVIII. Lo cual no significa que Schnernauer, más tarde obispo auxiliar de Maguncia, en las disputas mantenidas durante años entre el cardenal Damian Hugo von Schönborn y su metropolitano no se anticipara a los puntos de Coblenza y Ems.

---

28. Sobre el influjo de Bossuet en Febronius, cf. J. KUNTZIGER, o.c., 30 40s. Todavía no se ha escrito la historia de la aceptación dispensada a Bossuet en la Iglesia imperial. Algunos datos a este respecto en H. RAAB, *Concordata* 64 157. En el anuncio de la *Defensio* de Bossuet en la revista «Mainzer Monatsschrift» IV (1788) 496s, se dice: «que este libro tan acertado difunda en muchos lugares sus sanos y verdaderos principios, que ayude a proscribir las medidas curialistas y todo el fermento isidoriano.» Sobre el jansenismo en Alemania cf. el trabajo siempre imprescindible, aun cuando necesitado de complementación de W. DEINHART, *Der Jansenismus in deutschen Landen*, Munich 1929; además L. JUST, *Die Bekämpfung des Jansenismus in der Erzdiözese Köln unter Josef Clemens (1703)*, AHVNrh 136 (1940) 131-138; id., *Der Trierer Weihbischof Johann Mathias v. Eyss im Kampf gegen den Jansenismus (1714-1729)*, AMrhKG 11 (1959) 160-189; H. TÜCHLE, *Die Bulle Unigenitus und die süddeutschen Prämonstratenser*, HJ 74 (1955) 342-350; H. RAAB, *Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus*, AMrhKG 19 (1967) 41-60.

29. J. SCHILTER, *De libertate ecclesiarum Germaniae* libri VII, Jena 1683; H. RAAB, *Concordata* 71ss, así como más adelante cap. XXV.

30. G. LECLERC, *Zezer-Bernard van Espen (1648-1728) et l'autorité ecclesiastique. Contribution à l'histoire des théories gallicanes et du jansénisme*, Zurich 1964.

En Wurzburgo, donde desde 1734 gobernaba el antiguo vicecanciller del imperio Friedrich Karl von Schönborn, Johann Kaspar Barthel[31], discípulo de Lambertini, celebrado por sus contemporáneos como príncipe de los canonistas y oráculo de su siglo, enseñaba en el seminario y en la universidad un derecho eclesiástico adecuado a las especiales circunstancias de Alemania, que difería mucho del enseñado en Roma. Como escribe el obispo auxiliar Gregor Zirkel en 1794, Barthel enseñaba «a la Iglesia alemana a sentir sus derechos y su autonomía»[32]. Con *franqueza germánica* contradecía a los jesuitas y a la curia romana; trasplantó a Alemania los principios de los canonistas franceses; partiendo de la historia, puso al descubierto la política romana, suscitando tantos adversarios de Roma cuantos oyentes tenía. Rechazó con razones teológicas, históricas y político-eclesiásticas la forma absolutista de gobierno de la Iglesia. En la doctrina del primado papal habría que distinguir entre *essentialia*, elementos que se basan en el derecho divino, y *accesoria*, que se han adquirido por el derecho consuetudinario y el desarrollo histórico *(olim non erat sic)*. El primado papal no se ha concedido *in destructionem sed in aedificationem ecclesiae* y podría reducirse en interés de la concordia entre el imperio y el sacerdocio. La independecia, coexistencia, ordenación del poder eclesiástico y el temporal orientados a una meta común hacía difícil delimitar las competencias y derechos de ambos. Del cumplimiento de una misión divina común procedía la *quasi confusio* de las leyes eclesiásticas y temporales; y de la necesaria subordinación mutua, la obligación de concordia entre la Iglesia y el Estado.

Partiendo de Wurzburgo, el episcopalismo de la escuela de Barthel[33], siguiendo la esfera de poder de Schönborn, se extendió

---

31. H. RAAB, *Johann Kaspar Barthels Stellung in der Diskussion um die Concordata Nationis Germanicae:* Heripolis jubilans, Wurzburgo 1953, 599-616; id., *Die Concordata Nationis Germanicae* 79-96; id., *Neller und Febronius.*

32. A.F. LUDWIG, *Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration* I, Paderborn 1904, 91.

33. Discípulos de Barthel y originarios de la región de Francfort del Main eran los hermanos Georg Christoph y Georg Franz Neller, así como su sobrino Georg Philipp Leuxner, que habría de obtener la sucesión de su tío en Tréveris; también lo era el asesor religioso del arzobispo Hieronymus von Colloredo y representante de Salzburgo en el congreso de Ems. Johann Michael Bönicke, el canonista y posteriormente obispo auxiliar de Espira Philipp Anton Schmidt, su hermano Michael Ignaz, *el historiador de los alemanes,* los canonistas Johann Nepomuk Endres y Johann Josef Sündermahler.

a los Estados eclesiásticos del Main y del Rin medio, hasta llegar a Bonn, Colonia y Salzburgo y a casi todas las universidades católicas. El nombramiento de Georg Christoph Neller[34], el más famoso discípulo de Barthel, por Franz Georg von Schönborn[35], para la cátedra de derecho eclesiástico de la universidad de Tréveris, con la oposición de los jesuitas, inició la unión entre la ilustración católica del Main y de Franconia con las ideas políticas y canónicas defendidas en la corte de Ehrenbreitstein (sobre todo después de las negociaciones en torno a los capítulos para la elección del emperador Carlos VII [1742]) por el convertido Jakob Georg de Spangenberg y su amigo, el otrora oficial y ahora obispo auxiliar Johann Nikolaus de Hontheim. Tales ideas fueron favorecidas por la situación limítrofe del arzobispado, las diferencias surgidas con los Países Bajos austríacos y Francia, y un influjo notorio del cesarismo y el jansenismo.

La actividad docente de Neller en Tréveris, su amistad y colaboración con Hontheim, marca la transición del episcopalismo hacia el febronianismo. Con sus *Principia iuris eclesiastici ad statum Germaniae accommodata*, publicados sin nombre de autor en Esslinga, junto a Francfort del Main, elaborados en gran parte aprovechando fuentes galicanas, no sólo logró hacerse un nombre en el plano científico, sino que atacó duramente la doctrina tradicional de la constitución de la Iglesia desarrollada por canonistas de la Compañía de Jesús y llevó hasta el extremo las tesis episcopalianas. El deseo manifestado ya por Spangenberg en 1742, durante las negociaciones para la elección de Francfort — es bastante probable que Neller hiciera entonces amistad con Hontheim — de que un canonista acometiera la empresa de distinguir entre el bien fundado poder del papa en asuntos eclesiásticos

---

Estudió también con Barthel Franz Carl Joseph von Hillesheim (1731-1803), que como representante de las ideas episcopalistas desempeñó un papel importante en Colonia. Neller fue una vez más *el padre de la cultura* en Tréveris. Por su escuela pasaron la mayor parte de los episcopalistas renanos de la segunda mitad del siglo XVIII.

34. H. RAAB, *Neller u. Febronius* 185-206.

35. NDB V (1961) 370-71; LThK² IX (1964) 453; E.H. FISCHER, *Ellwangen, Augsburg, Rom.. Die Exemtion des Ellwanger Stifts und seine Exemtionspolitik unter Fürstpropst Franz Georg von Schönborn in den Jahren 1732-1749:* Ellwangen 764-1964 (1964) 423, subraya que Franz Georg «gracias a su prudente y estudiada política de exención unió estrechamente su obispado, Ellwangen, a la Santa Sede»; A. LOOS, *Die Politik des Kurfürsten von Trier, Franz Georg von Schönborn (1729-56)* (tesis filosófica) Bonn 1969, carece de aportaciones sobre la política de la Iglesia.

y el meramente arrogado por la curia, pareció cumplirse por obra del magisterio de Neller, que difundió el derecho eclesiástico episcopaliano con su actividad docente a lo largo de treinta años, apoyada en numerosas publicaciones, y cuya amistad y colaboración con Hontheim le otorga un lugar eminente en la historia del febronianismo.

### *Febronius y el febronianismo*

Según testimonio concorde de Hontheim y Spangenberg, la aparición de Febronius[36] fue directamente motivada, durante las negociaciones para la elección del emperador Carlos VII en 1742, por la discusión en torno al artículo 14 de la capitulación electoral, relativa a los concordatos alemanes, los *gravamina contra curiam romanam* y la petición del príncipe elector de Tréveris de que se suprimiera la jurisdicción de la nunciatura en Alemania. Como sugirió entonces Spangenberg al tratar de los *gravamina* y los concilios de reforma, en una obra futura deberían compendiarse los derechos y libertades de la Iglesia imperial de acuerdo con el modelo de los galicanos Pithou, Dupuy, de Marca así como del canonista protestante Johannes Schilter y por medio de una amplia reducción de las pretensiones papales crease mejores condiciones para superar la *calamitas imperii* y lograr la reunificación de las confesiones.

A lo largo de dos decenios de actividad pastoral en favor de una gran diócesis, a través de sus investigaciones históricas, con la experiencia de sus intentos de reforma de los estudios eclesiásticos universitarios, pero sobre todo gracias a la colaboración científica de su amigo Neller, el obispo auxiliar Hontheim[37] hombre

36. L. JUST, *Zur Entstehungsgeschichte des Febronius;* id., *Die römische Kurie und das Reich unter Karl VII (1742-45)*, HJ 52 (1932). Se pueden esperar todavía abundantes conclusiones de un trabajo de investigación sobre la nunciatura electiva.

37. Falta una biografía de Hontheim. Unilateral, superado en muchos puntos, pero todavía imprescindible, es: O. MEJER, *Febronius;* además L. JUST, *Hontheim. Ein Gendenkblatt;* H. RAAB, *Neller u. Febronius;* L. RECHENMACHER, *Episkopalismus:* F. STÜMPER, *Kirchenrechtl. Ideen des Febronius;* E. REIFART, *Kirchenstaat Trier;* H. PETERSEN, *Febronianismus u. Nationalkirche* pregunta, condicionado por las tentativas político-eclesiásticas y las ideas nacional-biológicas de la época del nacionalsocialismo, si Febronius trató de fundar una Iglesia nacional, en la que se manifestara la *ley vital de la nación* y quedara descartada toda pretensión directiva cultural de otros países, pero

sabio, de conducta intachable, adscrito a la tradición escolástica de Van Espen, fue planteándose tales problemas y trató de hallar soluciones. La parte holandesa y francesa del arzobispado de Tréveris imponía la necesidad de un *modus vivendi* con gobiernos cesaristas respecto de la Iglesia. Era lícito defender el episcopalismo de Schönborn, por razones eclesiásticas y políticas, frente a las pretensiones romanas. Los esfuerzos por lograr una reforma eclesiástica y la realidad política apuntaban al ideal de la *Ecclesia primitiva* — el exjesuita F.X. Feller calificó este ideal como manía de espíritus ávidos de novedades — y a la restauración de una constitución eclesiástica primitiva, históricamente embellecida, que habría sido adulterada por el Pseudoisidoro y el hildebrandismo, y fomentada unilateralmente por Roma para que no resultara imposible el desarrollo de los territorios eclesiásticos hasta convertirse en Estados con régimen de despotismo ilustrado.

A estas metas y a un deslinde que correspondiera mejor a los intereses de la Iglesia imperial delimitando los derechos de los príncipes obispos y los del romano pontífice pretendió aproximarse la obra editada bajo el seudónimo de Justinus Febronius *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*[38] (Francfort 1763; nuevas ediciones y continuaciones 1765-70; 1770-1774 ampliado hasta 5 volúmenes) con una revitalización de los *Concordata Nationis Germanica* integra, la aceptación de Magun-

llega a la resignada conclusión de «que no existe la base de una filosofía nacional, que sería la única que le hubiera permitido superar en forma segura y definitiva las exageraciones universalistas del sistema papal» (154). Hasta qué punto se puede señalar, con PETERSON, MEJER, ZILLICH, *el sentimiento nacional* como motivo impulsor de Febronius y de todo el episcopalismo, es algo que todavía hay que investigar. Me parece que está fuera de lugar la denominación *sentimiento nacional,* así como también *Iglesia nacional.* Hontheim y los episcopalistas del siglo XVIII intervinieron en favor de las *libertades* de la Iglesia imperial. El patriotismo imperial, el sentimiento antirromano son las fuerzas impulsoras de sus esfuerzos, pero no el *sentimiento nacional* o la *filosofía nacional.*

38. El título original del Febronius fue: *Symbola quam* (!) *ad reuniendos in Religione dissidentes Christianos... in qua primario agitur de genuino statu et forma regiminis Ecclesiastici nec non legitima potestate Rom. Pontificis.* L. JUST, *Entstehung des Febronius* 377. Para imprimir la obra se había pensado al principio en Gotinga, probablemente bajo la influencia de Spangenberg; sin embargo el Febronius se publicó en la casa Esslinger de Francfort, al igual que el primer escrito de Neller, evidentemente porque su discreción era bien conocida por los episcopalistas de Tréveris desde la disputa en torno a los *Principia* de Neller y porque el amigo de Hontheim, Krufft, conocía allí a un antiguo amigo, Damian Friedrich Dumeiz, que podía vigilar la impresión.

cia de 1439, los decretos del concilio reformador de Basilea. De la imagen activada de una constitución eclesiástica anterior a Hildebrando y al Pseudoisidoro brotarían los impulsos en favor de una reforma religiosa eclesiástica juntamente con una ilustración moderada[39]. Con ayuda del método histórico empírico, apoyado en los galicanos, Van Espen y la escuela de canonistas de Wurzburgo, Febronius redujo el primado, a tenor de las directrices de los ocho primeros siglos cristianos, a una presidencia de honor, partiendo de la conocida distinción de los *iura essentialia, quae tendunt ad unitatis ecclesiae conservationem,* y los *iura accesoria.* Al papa no le correspondía una jurisdicción en competencia con la episcopal, pues los obispos no eran vicarios suyos, sino que como sucesores de los apóstoles gobernaban en virtud del derecho divino. Infalibles son solamente la Iglesia y el concilio general, como representantes del *corpus ecclesiasticum* con asistencia del Espíritu Santo. El papa sería *centrum unitatis,* en cuanto lo permitiera la representación de un sistema federal.

La *analogia Ecclesiae cum imperio,* como se advierte por el título que Febronius adopta de Pufendorf, con su doctrina acerca del *status mixtus,* constituye un antecedente de constitución de la Iglesia. Asimismo, en interés del Estado, Febronius considera necesaria una reducción de los derechos papales y un control de todas las empresas de la curia romana. Su concepción de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, a pesar de la básica aceptación de la independencia, coexistencia coordenación de ambos poderes hacia una meta final común, en la práctica postula una superioridad del Estado y con el reconocimiento de los príncipes temporales —defensores natos de la Iglesia por derecho divino— no menos que con la doctrina del *ius circa sacra (ius advocatiae, ius cavendi)* desemboca en el josefinismo. Significativamente, falta la correspondiente teoría de un *ius circa civilia.*

A pesar del carácter compilativo de su obra y de sus contradicciones internas, Febronius ejerció una gran influencia sobre la historia de la Iglesia y de la cultura en el siglo XVIII y comienzos

---

39. Recuérdese aquí que Hontheim tuvo a su cargo en 1748 la reedición del *Breviarium Trevirense,* y que en 1767, siguiendo en gran parte el modelo de Estrasburgo, editó un nuevo ritual para la archidiócesis y trabajó con gran celo por elevar el nivel de los estudios universitarios.

del XIX. El febronianismo, como ala extrema dentro del episcopalismo de la Iglesia imperial, a partir de 1774 recibió una influencia creciente, aunque secundaria, de la ilustración y el jansenismo. Fue combatido en parte por la Iglesia estatal, y en parte aceptado en forma radicalizada. Muchos episcopalistas moderados lo rechazaron (abad Martin II Gerbert).

Con gran despliegue de argumentos y en numerosos escritos polémicos —baste citar los trabajos de los hermanos Ballerini, de Joh. Gottfried Kauffmann, Tomaso Maria Mamachi, Ladislaus Sappel, Francesco Antonio Zaccaria— se llevó a cabo la lucha contra Febronius en el plano literariocientífico y, desde aproximadamente 1770, también en otros planos, instando una retractación del anciano autor y también defendiendo un no hay lugar. Como presuntos autores de la obra, sonaron los nombres de Barthel, Neller[40], Johann Baptist Horix (jurista maguntino partidario de la ilustración), Ludwig Philipp Behlen (más tarde obispo auxiliar), y Benedikt Oberhauser (canonista de Fulda)[41], hasta que el nuncio Niccolò Oddi, con la ayuda del canónigo de Francfort Damian Friedrich Dumeiz, descubrió en abril de 1764 que el obispo auxiliar Hontheim era el autor oculto bajo el seudónimo de Febronius[42].

Después de negar obstinadamente durante largo tiempo la paternidad de la obra (lo cual le resultaba fácil por su carácter

---

40. No está clara en sus detalles la cuestión de la participación de Neller en el *Febronius*, cuestión que planteó ya en 1763 el famoso episcopalista de Salzburgo Gregorius Zallwein, pero en conjunto hay que responder afirmativamente. Ferdinand Söhr, confesor de Clemens Wenceslaus de Sajonia, elegido príncipe elector de Tréveris, confirmaba el 27 de octubre de 1768 al secretario del nuncio en Colonia Caprara, «che il maledetto Febronio è veramente opera del Neller, e che il Suffraganeo non ha fatto altro che mettere la materia in buon stile, e ha di più avute l'imprudenza di mandare il manuscritto come suo allo stampatore». Otros testimonios aseguran lo mismo. Una comparación entre los *Principia* y anteriores disertaciones de Neller y el *Febronius* no deja duda sobre el hecho de que partes completas del *Febronius* son propiedad intelectual de Neller y se le puede declarar colaborador, aun cuando él, presionado por sus adversarios, se distanció de Febronius y hasta se ofreció a impugnarlo. A este respecto H. RAAB, *Neller und Febronius* 200s.

41. W.A. MÜHL, *Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734-1805)*, Fulda 1961, 46-49.

42. H. RAAB, *Damian Friedrich Dumeiz und Kardinal Oddi. Zur Entdeckung des Febronius und zur Aufklärung im Erzstift Mainz und in der Reichsstadt Frankfurt*, AMrhKG 10 (1958) 217-240; A. BACH, *Goethes Dechant Dumeiz, Ein rheinischer Prälat der Aufklärungszeit*, Heidelberg 1964; corrección y complementación de H. RAAB, *Zur Geschichte der Aufklärung im Rhein-Main-Gebiet*, HJ 88 (1968) 423-433 442-443.

compilativo, por la farragosa aportación de su colaborador Neller y la benevolente actitud de la corte imperial y una parte considerable del episcopado), Hontheim en 1778 se avino con gran sentimiento del alma a una retractación formal, instado por su arzobispo príncipe elector Clemens Wenzeslaus y aconsejado por su *director de conciencia*, el alsaciano Franz Heinrich Beck [43], sin que ello quepa interpretarlo como debilidad de carácter, falta de decisión o simple disimulo jansenista. Apremiado por sus amigos, estimulado por la polémica que suscitó su retractación y muy especialmente por la campaña de prensa alabando la sinceridad y honestidad de sus manifestaciones, Hontheim desvirtuó en gran parte su retractación con su *Commentarius in suam retractationem* [44], centrado en las tesis galicanas de 1682, y con su correspondencia. La ambigüedad de su conducta y su falta de sinceridad, cuyos motivos no están todavía claros, así como los imprudentes pasos de la curia romana, dieron alas al intento de presentarlo como mártir de la libertad de la Iglesia alemana frente a la mentalidad *ultramontana*, las maquinaciones de la curia y el oscurantismo eclesiástico.

La sospecha de que Hontheim hubiese «revocado su retractación antes de su muerte (2-9-1790)», está desmentida por su correspondencia con el abad príncipe Martin Gerbert de St.

---

43. L. JUST, *Widerruf des Febronius;* sobre anteriores tentativas para eliminar el asunto del Febronius, cf. H. RAAB, *Franz Eustach von Hornstein* 124-129 (proyecto de Giacomelli-Maillot de la Treille-obispo auxiliar Scheben). El círculo de los adversarios de Hontheim llega desde el obispo auxiliar de Worms y comisario apostólico de libros, Franz Xaver Anton v. Scheben (véase H. RAAB, *Apostolische Bücherkommissare in Frankfurt am Main*, HJ 87 (1967) 345-351) pasando por el alsaciano Beck, el obispo auxiliar Jean Marie Cuchot d'Herbain, nombrado coadjutor de Hontheim, el canciller de la universidad episcopal de Estrasburgo, François Philippe Louis, el bibliotecario de la corte de Mannheim, Maillot de la Treille, hasta Jean Pey, cuyo *Traité de l'autorité des deux puissances* fue calificado por el príncipe abad Gerbert von St. Blasien, como un muro de hierro contra la marea de ideas febronianas, y los nuncios Carlo Bellisomi y Giuseppe Garampi. Entre los adversarios de Hontheim se encuentran también teólogos alsacianos, en número sorprendentemente elevado. Alsacia, que no se vio afectada en forma importante ni por el jansenismo ni por el galicanismo, prepara ya en el siglo XVIII una restauración eclesiástica. Se planteó nuevamente el asunto del *Febronius* en relación con el ensayo de Johann Lorenz Isenbiehl acerca de la profecía del Emmanuel. Con motivo del dictamen de Hontheim acerca de Isenbiehl se planteó la demanda de su revocación. Cf. a este respecto. R.F. REICHERT, *Johann Gertz (1744-1824)*, AMrhKG 16 (1966) 96s; P. FUCHS, *Der Pfalzbesuch des Kölner Nuntius Bellisomi vom 1778 und die Affäre Seelmann in der Korrespondenz des Kurpfälzischen Gesandten in Rom:* ibid., 20 (1968) 170s.

44. *Iustini Febroni ICti commentarius in suam retractationem Pio VI Pont. Max. Kalend. Novemb. a. 1778 submissam*, Francfort del Meno, Esslinger 1781.

Blasien y el testimonio del exjesuita luxemburgués Jardin[45] que atestigua su «auténtica fe católica apostólica y romana». Sin embargo, la historia de su retractación queda oscura y en muchos puntos necesita completarse.

Aun cuando la doctrina tradicional de la constitución de la Iglesia fue defendida con habilidad por Joseph Kleiner, Johann Mattias Carrich, Hartzheim, Eusebius Amort, Kauffmann y otros, el episcopalismo febroniano alcanzó con el progreso de la «revolución católica de las ideas»[46] una amplia propagación en las universidades alemanas y en las residencias de los obispos príncipes. En Maguncia, ya en 1758, Johann Baptist Horix promovió el interés por la aceptación de los decretos de Basilea de 1439, y con ello dio nuevo impulso a la oposición de la iglesia imperial contra Roma. En 1763 apareció impreso por vez primera el instrumento de aceptación y se convirtió por decirlo así en la *charta* del episcopalismo alemán. Behlen y Würdtwein, promovidos más tarde al episcopado, apoyaron con sus trabajos históricos y jurídicos la política eclesiástica de Maguncia. En Salzburgo, el famoso canonista Gregorius Zallwein[47] defendió una constitución eclesiástica casi monárquica, las libertades de la Iglesia imperial, que eran preferibles con mucho a las libertades de la Iglesia galicana, y los derechos especiales del arzobispo de Salzburgo. El proceso del batallador decano August von Limburg-Styrum con el cabildo catedral de Espira (1760-1764) amenazó con convertirse en un tremendo ataque del epicopalismo alemán contra las apelaciones, las nunciaturas y toda interferencia en la jurisdicción episcopal, al tomar cartas en este pleito el elector palatino y el arzobispo de Maguncia. Sin embargo el *monitum* del elector

45. Hontheim declaró en relación con el asunto de Isenbiehl a su príncipe obispo-arzobispo Clemens Wenzeslaus, Tréveris 9 abril 1778, que estaba «dispuesto a dar la sangre y la vida por la Iglesia romano-católica... Sólo que hago una gran distinción entre la Iglesia romana, y las exageradas exigencias de la corte romana, por las que tanto mal se hace, la sagrada religión es objeto de mofa entre nuestros adversarios y resulta imposible la unión de la religión tan deseada y esperada incluso en los estatutos del imperio».

46. L. Th. Spittler, *Sämtl. Werke* VIII (1835) 473, fecha la «revolución católica de ideas» a partir de la publicación de Febronius, y la aceptación en Maguncia de la doble elección de Lieja en 1763.

47. Su obra principal es *Principia iuris ecclesiastici universalis et particularis Germaniae*, 4 vol., Augsburgo 1763; H. Raab, *Concordata* 117s; M. Spindler, *Electoralis Academiae Scientiarum Boicae Primordia*, Munich 1959, pass.

palatino en las negociaciones para la elección de José II resultó tan inoperante como la instancia del elector de Tréveris en 1742 para que se restringiera la jurisdicción de la nunciatura. Las ideas febronianas y cesaristas se entremezclaron en el escrito de Joseph Anton Felix Balthasar: *De helvetiorum iuribus circa sacra*, suscitado por un conflicto con la curia respecto de los diezmos de la república de Lucerna. Fue combatido por el obispo de Constanza y puesto en el índice por Roma el 1.° de febrero de 1769. Constituyó sin embargo el fundamento sobre el que se basó «todo el sistema de la Iglesia estatal moderna de Lucerna, empezando por la reforma de los conventos, al final del siglo XVIII, hasta los artículos de la conferencia de Baden», e incluso hasta la lucha contra los decretos vaticanos de los del año 1870-71 [48].

## *Los «gravamina» de Coblenza de 1769*

La implantación de los *gravamina* de Coblenza constituye uno de los puntos culminantes de los esfuerzos episcopalianos en la Iglesia imperial. Se realizó bajo la influencia de la literatura concordataria, los trabajos de los episcopalistas de Wurzburgo, Tréveris, Maguncia y Colonia así como de los ministros adictos a la ilustración, pertenecientes a los principados eclesiásticos. Por una parte, estos *gravamina* respondían al pensamiento del absolutismo y de la ilustración [49] que fue penetrando durante los años de paz en las cortes eclesiásticas y centró principalmente su interés en una nueva ordenación de las relaciones de la Iglesia y el

48. Así el juicio de Joh. Schwendimann, citado en B. LAUBE, *Joseph Anton Balthasar*, Basilea 1956, 87. Además U. IM HOF, *Isaak Iselin*, Berna 1967, 191s.

49. Es esclarecedor en este contexto el escrito de justificación del ministro de Maguncia, Groschlag, en favor de Pergen, de primeros del año de 1769 (K.J. KRÜGER, *Groschlag* 128); H.W. JUNG, *Anselm Franz v. Bentzel* 15, defiende la idea de que en el electorado de Maguncia, en aquella época, «se presentaron demandas del Estado absoluto bajo el pretexto de proyectos de reforma político-eclesiástica». Subraya el aspecto económico en su artículo, no suficientemente apreciado, H. ILLICH, *Massnahmen der Mainzer Erzbischöfe gegen kirchlichen Gütererwerb 1462-1792. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit*, «Mainzer Zeitschrift» 34 (1939) 53-82; E. HEGEL, *Febronianismus* 156, subraya la «preocupación religiosa hondamente fundada de los arzobispos alemanes» en el proceso: Emmerich Joseph, por mucho que se le atribuyan otros motivos, se sintió obligado en conciencia, según sus manifestaciones, a restaurar el poder episcopal, frente a las intervenciones de Roma, elevándolo al estado que le asignó la voluntad del fundador de la Iglesia.

Estado. Por otra parte, tales *gravamina* representan una reacción del episcopalismo de la Iglesia imperial contra las constantes rencillas con la nunciatura así como contra la negativa papal de reservar los obispados principados de Ratisbona y Freisinga a favor de Clemens Wenzeslaus de Sajonia, elegido en Tréveris arzobispo-príncipe elector, que había sucedido en agosto como coadjutor al difunto obispo príncipe Joseph de Hessen-Darmstadt († 20-8-1768); negativa de la sede apostólica que implicaba, además, la pretensión de disponer de los dos obispados vacantes de Baviera, excluyendo una elección canónica, garantizada por el concordato y el derecho imperial[50].

La restitución de una libre elección que otorgó el papa Clemente XIII a los cabildos de Freising y Ratisbona ante la oposición de la Iglesia imperial fue interpretada como un ataque a la libertad alemana de la Iglesia[51] y tuvo como respuesta del príncipe elector de Maguncia (marzo de 1769) la convocatoria de una reunión de los príncipes eclesiásticos para cambiar impresiones ante las pretensiones ultramontanas de dominio. Las disputas del decano de la catedral de Espira, Damian August Philipp von Limburg-Styrum, con su cabildo y la exención del nuevo obispado de Fulda habían endurecido la actitud de Maguncia, tradicionalmente poco amiga de Roma y opuesta a la nunciatura. El arzobispo-príncipe elector Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim, entusiasta de una reforma y moderadamente adicto a la ilustración[52], enzarzado en una violenta disputa con Roma por

---

50. H. RAAB, *Clemens Wenzeslaus von Sachsen* 286ss. Es muy significativo que se encomendara a Joh. Baptist v. Horix, en quien debe verse un protegido del ministro ilustrado Friedrich v. Stadion, la misión de examinar la cuestión de Ratisbona-Freising. HORIX, *Betrachtungen, welche zur Erörterung der Frage dienen, ob den Domkapiteln in Teutschland das Recht zustehe, in die Stelle des zu einem sonstigen Bisthum gewählten oder postulierten Bischofs einen anderen zu wählen* (1769): *Concordata Nationis Germanicae integra* III 83-109. El cabildo de Ratisbona eligió obispo en 1769 a Ignaz Fugger, que por su parte tomó nuevamente a Clemens Wenzeslaus como coadjutor del priorato principado de Ellwangen. Sobre Fugger, cf. E. MEISSNER, *Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711-87)*, Tubinga 1969.

51. Cf. en este contexto, asimismo, el rescripto imperial dirigido al cabildo de Ratisbona, Viena 30 de septiembre de 1768. El emperador se dirige como «soberano y protector de las iglesias alemanas» contra la pretensión romana «de reservar exclusivamente a la santa sede, en el caso de sedes vacantes, el nombramiento y disposición de dichas sedes, excluyendo la elección y postulación canónicas» (J.B. HORIX), *Concordata Nationis Germanicae* III (1773) 110-113].

52. El nuncio en Colonia, Lucini, informa ya con fecha del 3 de julio de 1763 al cardenal secretario de Estado Torregiani: «*La di lui famiglia è di massime contrarie*

las *annatas,* tasas y derechos de confirmación en favor de Worms y Maguncia, aconsejado por su ministro Groschlag y su oficial Ludwig Philipp Behlen[53] (más tarde obispo auxiliar), trataba de unir a los príncipes eclesiásticos en una acción común contra las pretensiones romanas, para convertirse en *patriarca in Germania*[54].

Otros dos conflictos de derecho eclesiástico impulsaron al arzobispo-príncipe elector de Colonia, Max Friedrich von Königsegg-Rothenfels, a ponerse al lado de su colega de Maguncia. Max Friedrich (cuyo vicario general Johann Philipp von Horn-Goldschmidt y su asesor Franz C.J. von Hillesheim defendían ideas febronianas), tuvo diferencias con la nunciatura de Colonia a causa de la visita al convento de agustinos de St. Michael am Weidenbach[55] y con la curia romana, debido al proyecto de supresión del monasterio de benedictinas de Überwasser[56] para erigir una universidad en Munster. A pesar de una conformidad inicial, se vio en Colonia, y sobre todo en Munster, donde Fürstenberg subrayó expresamente que él no era febroniano[57], que no

---

*alla giurisdizione Apostolica in questi parti.»* El embajador francés Entraigues confirma, con fecha del 8 de marzo de 1768, la actitud hostil a la nunciatura del maguntino: «No reconoce para nada la jurisdicción del nuncio, emplea todos los medios legales para prevenir las apelaciones a la corte de Roma». Todavía no existe una biografía de Emmerich Joseph. Cf. L.A. VEIT, *Emmerich Joseph v. Breidbach-Bürresheim und die Verminderung der Feiertage:* Festschr. für Sebastian Merkle (1922) 348-369; H. ILLICH, o.c.; H. RAAB, *Die Breidbach-Bürresheim in der Germania-Sacra,* «Mainzer Almanach» (1961) 91-106; id., *Clement Wenzeslaus,* pass.

53. En opinión del embajador francés en Maguncia, Groschlag, era «el primer autor de un nuevo cisma eclesiástico» (Entraigues a Choiseul, Maguncia 12 de diciembre de 1768). Respecto de Behlen cf. H. RAAB, *Der Mainzer Weihbischof Ludwig Philipp Behlen (1714-77),* «Mainzer Almanach» (1968) 59-79.

54. Así el juicio del nuncio Caprara en su relación final sobre los objetivos defendidos *da tempo immemorabile* por los arzobispos de Maguncia. El 18 de febrero de 1770 informa Caprara sobre Emmerich Joseph, que éste «profesaba con todas las consecuencias el sistema de Febronius. Sobre todo le interesaban sus propios derechos como primado alemán. Pero que no gozaba de la plena confianza de sus colegas eclesiásticos» (A. SCHNÜTGEN, *Ein Kölner Nuntius* 751); respecto de esta cuestión también H. BECHER, *Der deutsche Primas,* Colmar s.a. (1944).

55. C. LÖFFLER, *Das Fraterhaus Weidenbach in Köln,* AHVNrh 102 (1918) 174ss, E. HEGEL, *Febronianismus* 147-286; A. SCHNÜTGEN, *Kölner Nuntiatur* 207-241; H. HINSEN, *Kaspar Anton von Belderbusch und der Einbruch der Aufklärung in Kurköln* (tesis filosófica) Bonn 1952, 140ss.

56. R. SCHULZE, *Das adelige Frauen- (Kanonissen-) Stift der hl. Maria (1043-1773) und die Pfarre Liebfrauen-Überwasser zu Münster/Westfalen. Ihre Verhältnisse und Schiksale,* Münster ²1952.

57. En este contexto debe hacerse referencia a la toma de posición de Fürstenberg en una carta dirigida a Friedrich Heinrich Jacobi el 20 de junio de 1779: «Nunca hemos sido ni febronianos ni antifebronianos. Somos, para decirlo en pocas palabras, ortodoxos sin distinción de partido» (A. HANSCHMIDT, *Fürstenberg* 199).

sentía gran entusiasmo por los ambiciosos planes de Maguncia y contribuyó por medio del consejero del vicariato general Henrich Tuatphäus a desvirtuar los proyectos elaborados por el ponente Bentzel. La iniciativa de Maguncia chocó con dificultades entre los obispos príncipes de Hildesheim, Paderborn, y Wurzburgo-Bamberga, que temían que de la ejecución del programa febroniano no se obtendrían ventajas para los obispos, sino sólo una ampliación de los derechos de los metropolitanos y, en definitiva, en lugar de la independencia respecto de Roma sólo una mayor dependencia respecto de los arzobispos alemanes. La iniciativa para una unión y acción común de los príncipes eclesiásticos, principalmente de los príncipes electorales renanos, salió claramente del electorado de Maguncia, que amenazó con un concilio nacional, una asemblea de los estados católicos del imperio según el modelo de 1523, y un nuevo concordato, y para el caso extremo jugó con la idea «de que debería efectuarse la separación de la armonía y concordia entre la Iglesia y el Estado y habrían de imponerse los derechos conferidos inmediatamente a los soberanos por la gracia de Dios» [58].

Después de laboriosas negociaciones el 27 de enero de 1769 se firmó un convenio preliminar [59] entre el príncipe elector de Maguncia y el de Colonia que abarcaba ocho puntos y en virtud del cual ambas partes se comprometían a confeccionar una lista de los antiguos derechos episcopales «originarios», a no retirarse unilateralmente de la acción así como a ganar la adhesión del emperador y el príncipe elector de Tréveris para su causa. Sin embargo se requirió considerable esfuerzo y todo el arte diplomático del ministro C.W.v. Groschlag y su ponente Ph.K.v. Deel, para lograr primero la adhesión del obispo auxiliar Hntheim y conseguir después con su ayuda, tras prolongadas negociaciones, hacia fines del año 1769, que el príncipe elector Clemens Wenzeslaus saliera de su reserva, condicionada por consideraciones de política eclesiástica y de prudencia personal.

Parece que Clemens Wenzeslaus guardaba rencor al partido de Maguncia en torno a Emmerich Joseph que se le había opuesto

---

58. Del memorial de Bentzel del 30 de octubre de 1788 (H.W. JUNG, *Anselm Franz von Bentzel* 15).

59. Präliminar-Convention, impreso en H. HÖHLER, *Arnoldis Tagebuch* 317-320.

en la elección de Tréveris junto con el hermano del príncipe elector, Ernst von Breidbach-Bürresheim, y había desbaratado sus intenciones de lograr la colegiata de Worms. Pero sobre todo su actitud era motivada por el propósito no desechado de lograr la primera dignidad de príncipe elector del imperio entre los principados eclesiásticos y de constituir una especie de imperio episcopal regido por los Wettin que se extendiera desde Tréveris, pasando por Lieja, Colonia y Münster, hasta Paderborn y Hildesheim, con la máxima cautela respecto de Roma, la nunciatura de Colonia y la corte imperial. No quería que acciones de tipo febroniano impulsaran a Roma o a Viena a oponerse a la política imperial de los Wettin [60].

No se había logrado una firme unión de los tres príncipes electores eclesiásticos, ni se había superado la resistencia de las diócesis sufragáneas de Colonia y Maguncia [61] contra la acción arzobispal, cuando el 2 de diciembre de 1769 se reunieron para tomar parte en la proyectada conferencia de Coblenza el ponente de Maguncia, el asesor eclesiástico del electorado de Colonia Hillesheim [62] y el obispo auxiliar de Tréveris, de 68 años de edad, Hontheim, para efectuar la definitiva redacción de las reclamaciones contra Roma y ponerse de acuerdo sobre el modo y la manera como se podía pedir al emperador, *defensor Ecclesiae*, apoyo en favor de este proyecto. Según la idea del elector de Maguncia, la ayuda del emperador y una firme unión de los tres príncipes electores eclesiásticos eran condiciones imprescindibles para la realización de las ideas febroniano-metropolitas.

El 13 de diciembre de 1769, después de haber obtenido un

---

60. H. RAAB, *Clemens-Wenzeslaus* 307ss.

61. Como el nuncio Caprara le comunicó, con fecha del 18 de febrero de 1770, al cardenal secretario de Estado: «que no veían (los obispos sufragáneos de Maguncia) la manera de participar de las ventajas que les prometía el sistema febroniano. Temían que en caso de introducirse el sistema, a pesar del cambio de dirección, en el fondo permanecerían en la dependencia tenida hasta entonces, que se verían libres del yugo romano, pero en su lugar se verían cargados con un nuevo yugo maguntino» (A. SCHNÜTGEN, *Ein Kölner Nuntius* 751).

62. Franz Carl Joseph v. Hillesheim, nacido el 11 de abril de 1731, recibió en Wurzburgo las lecciones de Joh. Kaspar Barthel, fue en los años 1760-66 rector de la universidad de Colonia, desempeñó un papel importante, pero no suficientemente definido, en la preparación de los *gravamina* de Coblenza, pero muy poco después se apartó del febronianismo y tomó posiciones contra Isenbiehl. En 1803 murió en su sede de Niehl, cerca de Colonia (Cf. A. STELZMANN, *Hillesheim*); H.H. KURTH, *Das kölnische Domkapitel im 18. Jh.* (tesis filosófica mecanografiada) Bonn 1953.

acuerdo, tras largas negociaciones, en las principales cuestiones, von Deel, Hillesheim y Hontheim redactaron 31 *gravamina* y el texto de un escrito, con el que habrían de presentarse las reclamaciones al emperador[63]. Bajo la «protección imperial», las iglesias alemanas habrían «de obtener nuevamente su libertad primitiva, para no quedar más atrás que todos los demás países» y de este modo poder ordenar los asuntos de la Iglesia alemana de acuerdo con las necesidades de la moderna marcha del Estado[64]. Las infracciones de la constitución eclesiástica, la conculcación de los *gravamina* por parte de Roma, se consideraban en general como «una de las causas principales de la debilidad y falta de solidez de los estados católicos del imperio». Se recurre a los *desiderata* de Coblenza y se apoyan éstos en los concilios de Constanza y Basilea, se invoca asimismo la aceptación de Maguncia de 1439, los concordatos de la nación germánica, y en especial los concordatos firmados con Eugenio IV (1447). Todo lo que *in favorem atque utilitatem Ecclesiarum Germaniae promanare possunt*, a partir de los decretos aceptados de Basilea, debe llevarse a la práctica. La autoridad episcopal, la «libertad de la Iglesia alemana»[65] deben restaurarse en su alcance original y efectuarse las reformas de manera acorde con las exigencias del tiempo. Los primeros *gravamina* se ocupan de los abusos existentes en la concesión de beneficios. En lo sucesivo, el indulto arzobispal para ocupar los beneficios liquidados en los meses papales, no debe restringirse ya a cinco años, sino que debe extenderse o eliminarse por toda la vida[66].

---

63. M. HÖHLER, *Arnoldis Tagebuch* 25-30 253-265; una impresión más antigua en LE BRET, *Magazin* VIII (1783) 1-21; GÄRTNER, *Corpus iur. eccl. cath.*, Salzburgo 1799, II 330-346, abundante material asimismo en las «Deutschen Blättern für Protestanten und Katholiken» 1 (1839) 38ss: *Die Koblenzer Artikel vom Jahre 1769 nebst historischen Anmerkungen derselben:* ibid. 6 (Heidelberg 1840) 1-40; también en *Gutachten der churfürstlich-erzbischöflichen Rechtsgelehrten und Staatsmänner über die Rechtsmässigkeit und Ausführbarkeit der Koblenzer Artikel vom Jahre 1769.*

64. M. HÖHLER, *Arnoldis Tagebuch* 253s.

65 Por *libertad de la iglesia alemana,* tal como resulta de los escritos equivalentes de Clemens Wenzeslaus y Max Friedrich dirigidos a José II, «no se entiende una independencia opuesta a la unión general de la constitución jerárquica. El objetivo de las mentes honradas y del afán de esta parte es el mantenimiento en vigor de la Iglesia y de sus primitivos derechos inalienables y la justa eliminación de las bien fundadas quejas de toda una nación» (M. HÖHLER, *Arnoldis Tagebuch* 266; E. HEGEL, *Febronianismus* 156-157).

66 Un aspecto especial de este deseo, en relación con el electorado de Tréveris, es el que subraya la referencia del vicario general de esta ciudad a los elevados costes que se originarían por la obligatoria inscripción por los parlamentos franceses del

Las dignidades superiores, no pontificales, en iglesias catedrales y colegiatas no están ya sometidas a ninguna reserva papal, sino que en el futuro serán concedidas libremente por los concesionarios ordinarios. Las reservas de las *Extravagantes, Execrabilis* y *Ad regimen* deben cesar y todas las reglas de cancillería [67], con excepción de *de idiomate, de viginti, de triennali possessione*, pierden su validez en la Iglesia imperial. Las *annatas* deben ser eliminadas, las exenciones de los conventos deben quedar suprimidas. El proceso informativo episcopal ha de llevarse a la práctica conforme a las disposiciones del concilio de Trento, el *juramento de vasallaje* de los obispos, habitual desde los tiempos de Gregorio VII, debe quedar sustituido por la forma primitiva. Las disposiciones papales y decretos de las congregaciones romanas no pueden ser publicados sin previo conocimiento y aprobación de los ordinarios. El poder de atar y desatar de los obispos debe ser ilimitado en sus circunscripciones. En los procedimientos judiciales debe ser cumplida exactamente la jerarquía de las instancias. Las nunciaturas deben ser eliminadas. Los decretos aceptados de Basilea, al ser confirmados por los *Concordata nationis germanicae*, son leyes fundamentales de la Iglesia imperial.

Las tentativas de reforzar la unión de los arzobispos renanos mediante la adhesión a la misma del arzobispo de Salzburgo, del obispo cardenal Franz Konrad Kasimir von Rodt, de Constanza, y del obispo cardenal Franz Christoph von Hutten, de Espira, fracasaron. En Viena, donde no se presentaron los *gravamina* de Coblenza hasta julio de 1770, no se halló, tal como acertadamente había previsto el enviado electoral de Maguncia, J.G.v. Brée [68], el apoyo esperado, «para inmenso daño de la Iglesia alemana y de la nación alemana», en frase del amigo y biógrafo de Hontheim,

---

indulto concedido en cada caso. «Por ello habría que solicitar que éste (indulto) se concediera de por vida a cada arzobispo» (E. REIFART, *Der Kirchenstaat Trier und das Staatskirchentum* [tesis mecanografiada], Friburgo 1950, 84).

67. L. JAKOWSKI, *Die päpstlichen Kanzleiregeln und ihre Bedeutung für Deutschland*, AkathKR 90 (1910) 1-47 147-235 432-463.

68. Apoyado en una experiencia de treinta años, Brée había advertido con fecha del 8 de octubre de 1769 contra falsas esperanzas de ayuda del emperador. La corte de Viena sólo aceptaría los *gravamina* de la Iglesia alemana sólo en el caso de que obtuviera para sí ventajas de parte del papa (diezmos, impuesto de los turcos, etc.); Viena estaba muy satisfecha con el papa Clemente XIV, que «hace todo lo que está en sus manos para agradar a sus potentados de Europa» (M. HÖHLER, *Arnoldis Tagebuch* 339-341); E. HEGEL, *Febronianismus* 187-188, acerca de la actitud negativa del emperador.

Krufft. José II permitió que fracasara la acción episcopal, no porque «un movimiento de separación de Roma significara a la vez un movimiento de separación respecto del imperio»[69], sino —tal como se ve por la motivación del vicecanciller del imperio, Colloredo—, porque una realización del programa de reforma episcopalista hubiese fortalecido las fuerzas que se oponían a la Iglesia territorial del Estado, y hubiesen consolidado la posición de los príncipes eclesiásticos en el imperio, incluso frente al emperador.

José II, para no poner en peligro sus propios planes cesaristas sobre la Iglesia, no quiso cargarse con las reclamaciones de los arzobispos alemanes frente a Roma. Seguramente la táctica de obstrucción, determinada por remotos fines de política eclesiástica, y la actitud negativa del enviado en aquella época por el elector de Maguncia a Viena, Friedrich Karl von Erthal, contribuyeron al fracaso de la iniciativa de los arzobispos renanos[70]. La reacción de Viena movió primeramente a Clemens Wenzeslaus a distanciarse de la unión de los tres príncipes electores eclesiásticos, teniendo en cuenta la política de la Iglesia imperial de los Wettin. Fracasaron también las propuestas del arzobispo de Maguncia para otra reunión en Coblenza y un congreso en Frankfurt del Main, que deberían tener lugar a fines de agosto de 1771, así como la idea de enviar un negociador común a Viena, ya que las diferentes cortes de los electores renanos tenían intereses contrapuestos[71].

La ambiciosa tentativa de transformar en realidad las ideas y teorías episcopalistas, se saldó con un fracaso. En el electorado

---

69. E. HEGEL, *Febronianismus* 157.

70. Las opiniones de Erthal sufrieron una radical transformación en los dos decenios próximos. En 1774 elegido príncipe elector-arzobispo de Maguncia como candidato de los *anti-emerichianos*, es decir de un grupo más bien conservador del cabildo, prosiguió bien pronto la política de su predecesor Emmerich Joseph y en la época del congreso de Ems y de la disputa de Munich en torno a la nunciatura se convirtió en el portaestandarte de la oposición de la Iglesia imperial contra Roma, junto con sus obispos auxiliares Valentin Heimes y Stephan Alexander Würdtwein (véase más adelante).

71. Las complicadas razones que M. HÖHLER, *Arnoldis Tagebuch* 46, presenta sobre el comportamiento del príncipe elector de Tréveris, no pueden convencer. H. SCHOTTE, *Emser Kongress* 90, menciona la gran precaución que dominaba en Tréveris en el campo de la política eclesiástica. O. MEJER, *Zur römisch-deutschen Frage* I (1871) 38, subraya que habrían sido decisivas las consideraciones temporales y no las religiosas; E. REIFART, o.c., 71 hace responsables a las «conveniencias temporales y políticas» en la ruptura de Clemens Wenzeslaus con la unión de príncipes electores renanos.

de Maguncia la orientación ilustrado-episcopalista fue ganando terreno con las disposiciones relativas a los conventos (30-7-1771), con la ley de amortización (6-6-1772), con la reforma de las escuelas y universidades y con la amplia exclusión del capítulo catedralicio en las tareas del gobierno, hasta la muerte de Emmerich Joseph (1774), y desató un movimiento contrario durante el interregno y los primeros años de gobierno de Friedrich Karl von Erthal.

### *Disputa de la nunciatura y congreso de Ems*

Poco tiempo después fue ganando terreno en Maguncia una corriente antirromana. Stephan Alexander Würdtwein, Franz Anton Dürr, Johann Georg Schlör, Johann Jung [72] defendieron ideas episcopalistas en muchas tesis y escritos. No sólo el príncipe elector-arzobispo de Maguncia, sino también los príncipes electores de Coblenza y Bonn trataron muchas veces de imponer principios febronianos en la concesión de dispensas matrimoniales, en las disputas relativas a los derechos beneficiales, en las visitas —basta citar la visita al hospital de los pobres de San Nicolás de Cusa y el asunto del monasterio de Schwarzach— en la cuestión de las *primeras súplicas* arzobispales y de la jurisdicción eclesiástica [73]. En conjunto se iban acumulando los conflictos entre la Iglesia imperial y Roma, y algunos príncipes obispos del sur de Alemania tuvieron que realizar una laboriosa batalla de defensa contra la Iglesia estatal bávara [74].

Los esfuerzos del príncipe elector palatino-bávaro, Karl Theodor, por lograr una corrección, adecuada a los límites políticos, de la organización de la Iglesia imperial del sur de Alemania y la sustitución de obispados de príncipes por obispados regionales, provocaron el último gran conflicto de la Iglesia imperial con Roma y con la Iglesia estatal. En los territorios palatino-bávaros,

72. H. RAAB, *Concordata* 143ss; A.PH. BRÜCK, *Die Mainzer theologische Fakultät im 18. Jh.*, Wiesbaden 1961; F.G. DREYFUS, *Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, París 1968, 403-441.

73. H. RAAB, *Die Finalrelation des Kölner Nuntius Carlo Bellisomi (1785-86)*, RQ 51 (1956) 70-124.

74. G. PFEILSCHIFTER, *Salzburger Kongress;* K.O.v. ARETIN, *Heiliges Römisches Reich* I 379.

unidos desde 1777, ejercían su competencia 18 obispos y arzobispos extranjeros, cada uno de los cuales residía fuera de los límites de estos territorios y poseía en su propio territorio directamente unido al imperio un último ámbito de libertad político-eclesiástica contra las pretensiones absolutistas de poderosos vecinos civiles.

Los esfuerzos por crear obispados propios en Baviera duraron casi 200 años, hasta la muerte del cardenal Johann Theodor[75], ocurrida en el año 1763, y hasta cierto punto fueron compensados por las segundogenituras de los Wittelsbach, sobre todo en los obispados de la antigua Baviera, Freising y Ratisbona. Desde entonces, como la dinastía no podía ya presentar más candidatos a obispos, la soberanía sobre los obispados de los príncipes de la Iglesia de Baviera tuvo que situarse sobre otra base, que respondiera mejor al pensamiento estatal ilustrado-absolutista. Además, como resultó claro en el ejemplo del pariente de los Wettin, Clemens Wenzeslaus en Freising, Ratisbona (1763, 1768) y Augsburgo (1765), se topaba con muchas dificultades para encaminar las elecciones hacia la nobleza institucional, en la que no cabía esperar ninguna o sólo reducida resistencia contra la Iglesia estatal bávara. Las iniciativas encaminadas a conseguir un obispado propio en Munich (1780-83), en contra de la libertad de la aristocracia de la Iglesia imperial, fracasaron ciertamente, pero, de la alianza fortalecida por los encuentros personales entre el príncipe electoral Karl Theodor y el papa Pío VI contra el adversario común, el epicopalismo, nació el compromiso de la aprobación romana en favor de la creación de la nunciatura en Munich (7-6-1784).

La nueva nunciatura, que no podía conjugarse con la constitución del imperio ni con la tradición, habría de fortalecer claramente la autoridad papal en la *Germania sacra*, salir al paso de las pretensiones de la Iglesia estatal de Baviera y constituir un contrapeso contra el josefinismo. Los extraordinarios poderes que concurrían en la jurisdicción episcopal del nuevo nuncio Cesare Zoglio[76], al que se asignó juntamente la posición de un arzobispo del país, podían abarcar como una tenaza los territorios extensos de Baviera y del palatinado y reprimir el episcopalismo, tal como

---

75. H. RAAB, *Clemens Wenzeslaus* 130-133 135-149 160-166 216-222; REINHARDT, *Hochstift Konstanz* 103-106 127-130s.

76. B. ZITTEL, *Vertretung des Heiligen Stuhls in München* 419s.

lo deseaba el cesarismo. Por otra parte, esta acción tenía que provocar necesariamente una reacción del episcopado del imperio para la defensa frente a las *pretensiones curialistas* y de la Iglesia estatal territorial.

La disputa en torno a la nunciatura, que se arrastraba desde hacía mucho tiempo, en forma más o menos latente, en la Iglesia imperial, estalló ya antes de la llegada de Zoglio a Munich con las reclamaciones de los metropolitas afectados, en primer lugar de los de Salzburg y Maguncia, y del príncipe arzobispo de Freising, Ludwig Joseph von Welden [77]. Se puso al frente de ella en su segunda fase el príncipe elector arzobispo Max Franz de Colonia, hermano del emperador José II [78]. Max Franz, cuyo deseo de señalar *judices in partibus* fue rechazado por Roma, consideró perjudicados los derechos episcopales de su obispado, no sólo por la nunciatura de Colonia, sino también por la nunciatura de Munich, cuya competencia se extendía también a los territorios del Palatinado y Baviera. Pero sobre todo la lucha de defensa de la Iglesia imperial tuvo que dirigirse contra la idea de la Iglesia estatal territorial. Si el proceder de Karl Theodor hizo escuela, «era de suponer que los príncipes obispos del imperio quedarían restringidos algún día con sus diócesis a sus territorios y por tanto perderían la justificación de su existencia» [79]. En su lucha de dos frentes, contra Roma y la Iglesia estatal, mantenida ante el trasfondo del creciente peligro de secularización, los arzobispos alemanes se vieron animados fundamentalmente por el emperador José II, pero no recibieron de él ayuda suficiente. El cambio realizado en la amenazada nunciatura *ad tractum Rheni* con el traslado del arzobispo titular Carlo Bellisomi, eclesiásticamente moderado, a Lisboa y el nombramiento de Bartolomeo Pacca [80], de 28 años de edad, nada familiarizado con los asuntos alemanes, agudizó las tensiones.

En una conferencia de los representantes de los cuatro arzobispos alemanes en Bad Ems (julio-agosto 1786), que se inició tras

---

77. Sobre Welden informa J. ANGERMEIER, *Das Bistum Freising im Nuntiaturstreit* (1921); cf. además H. RAAB, *Clemens Wenzeslaus* (índice).

78. G.J. JANSEN, *Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit;* M. BRAUBACH, *Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz.*

79. K.O.v. ARETIN, *Heiliges Römisches Reich* I 385.

80. LThK² VII (1962) 1329.

largas deliberaciones previas y estuvo dominada por notables diferencias de opinión, se formuló en veintidós artículos un programa de reforma de la Iglesia imperial y una declaración de guerra contra las nunciaturas [81]. Los puntos de Ems (25-8-1786) se apoyaban en los *gravamina* de los príncipes electores-arzobispos del Rin de 1673, en los *desiderata* de Coblenza de 1769, en Febronius y en las *massime moguntine* [82].

En Ems se acentuó de la manera más enérgica la independencia del poder episcopal respecto del papal [83], se exigió la supresión de las exenciones de las facultades quinquenales, la eliminación de las nunciaturas en general y por lo menos de su jurisdicción [84], y se pidió para los obispos el derecho a disponer sobre obras pías [85], el *placet* episcopal para bulas y breves romanos y la gestión de los procesos eclesiásticos por medio de jueces del lugar. Se renovó el postulado ya anterior a la reforma de que se redujeran las *annatas* y limosnas de palacio. No ya el concordato de Viena (1448), sino la aceptación de Maguncia (1439) y los *concordata*

---

81. Texto en M. HÖHLER, *Arnoldis Tagebuch* 171-183. A la importancia del sínodo de Pistoya, celebrado al mismo tiempo, para la iglesia imperial se refiere F.G. DREYFUS, o.c., 435; consideraciones comparativas presenta A. WANDRUSZKA, *Ems und Pistoia: Spiegel der Geschichte*. Festgabe für M. BRAUBACH, Münster 1964, 627-634. La figura más notable de entre los delegados arzobispales fue sin duda el obispo auxiliar de Maguncia, Valentin Heimes. Debido a su rígida conducta y a su programa radical, puso más de una vez en peligro el congreso. Sobre Heimes, cf. H. RAAB, «Jb. für das Bistum Mainz» 7 (Maguncia 1955-57) 172-189; A. BACH, RhVjBl 27 (1962) 97-116, reimpresión; id., *Germ. Histor. Studien*, Bonn 1964, 475-492, así como id., *Aus Goethes rheinischem Lebensraum*, Neuss 1968, 329-349; el representante de Salzburgo, Johann Michael Bonike, se encerró en una hermética reserva. El representante del electorado de Tréveris era el hábil vicario general Beck. Recibió el apoyo del consejero espiritual de Arnoldi, cuyo diario es una de las fuentes más importantes para el desarrollo de la conferencia. El electorado de Colonia estaba representado por el administrador del vicariato, Tautphäus, hombre duro de oído y de opiniones moderadas y por el lector del príncipe elector, Karl Joseph v. Wreden, que no figuró oficialmente, pero que fue el auténtico representante del mencionado electorado. H. RAAB, *Briefe von K.J. v. Wreden an Stephan Alexander Würdtwein (1785-1787)*, AHVNrh 153-154 170-200.

82. Sobre las intenciones de Maguncia informa el embajador francés O'Kelli: «El elector de Maguncia, al proponer el congreso de Ems, tenía el proyecto de separar la Iglesia germánica de la santa sede y establecer un concilio nacional permanente que él habría podido dirigir con mayor eficacia que la Dieta» (F.G. DREYFUS, o.c., 435).

83. «Cristo... concedió a los apóstoles y a sus sucesores, los obispos, el poder *ilimitado* de atar y desatar para todos aquellos casos en los que se puede promover la necesidad o utilidad de sus iglesias o de los fieles que pertenecen a las mismas» (art. I) (M. HÖHLER, o.c., 172).

84. « asimismo *d)* suprimir en el futuro completamente las nunciaturas. Los nuncios no pueden ser sino embajadores papales y ya no podrán ejercer ningún *actus iurisdictionis voluntariae o contentiosae*» (art. IV) (M. HÖHLER, o.c., 174).

85. Art. III (M. HÖHLER, o.c., 174).

*principum* (1447) habrían de constituir la base de la constitución de la Iglesia imperial. Finalmente, se pidió al emperador que restaurara los derechos arzobispales y que en los concordatos alemanes se llevara a efecto «como una condición esencial prometida, el concilio, por lo menos nacional, empleando para ello todos los medios en un plazo máximo de dos años, para la supresión definitiva de todas estas cargas», y en caso de que se opusieran impedimentos insuperables, lograr por medios adecuados a la constitución del imperio la eliminación de dichas cargas[86].

Bien pronto pudieron comprobarse tanto las dificultades de ejecución del programa de Ems, a pesar de la positiva aceptación de una parte del público ilustrado, como la debilidad de la posición arzobispal en la lucha contra la alianza entre Roma y Munich. Es cierto que el emperador José II declaró que estaba prohibido el ejercicio de jurisdicción en asuntos eclesiásticos «por parte de los nuncios»[87] y anuló incluso una circular de Pacca, pero no se resolvió a poner en práctica los planes de política eclesiástica propugnados por su hermano Leopoldo, para romper para siempre «en Alemania el despótico y egoísta yugo de la corte romana, animando a los obispos alemanes y apoyándolos con todas las fuerzas, suprimiendo para siempre todas las nunciaturas de Alemania... conduciendo a los obispos y príncipes eclesiásticos de Alemania a reunirse y constituir un concilio nacional»[88]. La desconfianza y finalmente la resistencia de los obispos sufragáneos contra un aumento del poder de los metropolitas y el poder de los príncipes electores clericales, adoptó casi el carácter de un movimiento anti-Ems en los esfuerzos del príncipe obispo de Espira, August von Limburg-Styrum y en las proposiciones relativas a una reunión en Waghäusel o Bruchsal.

La unión de los cuatro arzobispos comenzó a deshacerse con relativa rapidez. El elector de Maguncia fue hábilmente eliminado del frente de los adversarios de la nunciatura por medio de Prusia, con el que estaba unido en el pacto de los príncipes, y medio de la elección de Karl Theodor von Dalberg para coadjutor del

86. Art. XXII (M. HÖHLER, o.c., 183); G.J. JANSEN, o.c., 68): El plazo de dos años fue impuesto por Colonia y Tréveris contra Maguncia.

87. Rescripto de José II del 12 de octubre de 1785 (M. HÖHLER, o.c., 277).

88. Leopoldo a José, 5 de diciembre de 1786. A.V. ARNETH, *Joseph II und Leopold von Toscana. Ihr Briefwechsel* II (1869) 48s.

príncipe elector-arzobispo Friedrich Karl. A Prusia no podía interesarle que los metropolitas aumentaran su poder, pues tenía previsto conseguir una posición especial eclesiástica para sus posesiones del noroeste de Alemania[89]. Aceptó, por tanto, la jurisdicción del nuncio de Colonia. Dudas teológicas y canónicas, la inseguridad personal, pero sobre todo los problemas de su segundo obispado Augsburgo, que se extendía por territorio de Baviera, y las crecientes dificultades en la parte francesa del arzobispado de Tréveris, contribuyeron a que Clemens Wenzeslaus se apartara del programa de Ems. La prematura muerte del emperador José II impidió una negociación sobre la disputa de la nunciatura ante la dieta. Max Franz de Colonia continuó casi en solitario la lucha contra las nunciaturas y la política eclesiástica cesarista.

El único resultado concreto de los esfuerzos arzobispales fue la ampliación del artículo 14 de la capitulación imperial de las elecciones de 1790 mediante una disposición que tendía a la eliminación de la jurisdicción eclesiástica de los nuncios[90]. Los puntos de Ems siguieron siendo «la mera declaración de una lucha contra Roma, a la que nunca siguió la lucha misma» (Verminghoff). Bajo los signos amenazadores de la revolución francesa, los acontecimientos de los Países Bajos y su influencia en la Alemania occidental, se quebrantó la oposición arzobispal contra Roma y asimismo la política moderna de Iglesia estatal. Pero las ideas de Ems prosiguieron actuando profundamente en el siglo XIX, al volverse la Iglesia estatal contra su primitivo aliado, el poder central de los papas, y al disponerse la Iglesia a lograr un modesto ámbito de libertad contra el Estado absolutista posterior. Con un desconocimiento casi total de las circunstancias históricas, muchos gobiernos hicieron uso de las ideas de Ems contra Roma.

---

89. Basta aquí el juicio de Dreyfus: «Los príncipes protestantes, con el rey de Prusia a su cabeza, defendían al santo padre, porque temían que todo lo que perdiera la santa sede en Alemania sería ganado por el emperador» (F.G. DREYFUS, o.c., 435).

90. F.W. BECKER, *Die Kaiserwahl Leopolds II. 1790. Eine Untersuchung zur Geschichte des alten Reiches und der Nachwirkungen des Fürstenbundes* (tesis filos. mecanog.) Bonn 1943.

# XXIV. Iglesia estatal e ilustración en los territorios temporales del imperio. Teresianismo y josefinismo

Por Heribert Raab

Profesor de universidad en Friburgo de Suiza

BIBLIOGRAFÍA general: L.A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus,* Friburgo 1931; Seppelt-Schwaiger V² (1959) E. Préclin-E. Jarry: Fliche-Martin xix/1 (1956); F. Heyer, *Die katholische Kirche;* K.D. Schmidt-E. Wolf, *Die Kirche in ihrer Geschichte;* H.E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte,* Weimar ³1955 (completándolo H.F. Schmid, MIÖG 63 [1955] 67-79); W.M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts* iii, Viena-Munich 1959; H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte, Neuzeit bis 1806,* Karlsruhe 1966; K.u.M. Uhlirz, *Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns* ii; H. Hantsch, *Die Geschichte Österreichs* ii, Graz-Viena ²1954; K. Wodka, *Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte.* Viena 1959; M. Spindler, *Handbuch der bayerischen Geschichte* ii, Munich 1969, 1090ss; H. Raab, *Kirche und Staat von der Mitte des 15. Jahrunderts bis zur Gegenwart,* Munich 1966; H. Conrad, *Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des Alten Reiches,* RQ 56 (1961) 167-199; R. Reinhardt, *Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat: Theologie im Wandel.* Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967, Munich-Friburgo 1967, 155-178; E. Zöllner, *Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josephinismus: Österreich und Europa.* Festgabe für Hugo Hantsch, Graz-Viena-Colonia 1965, 203-219; K. Schlaich, *Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert,* ZSavRGkan 54 (1968) 269-340; P. Muschard, *Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jahrhunderts,* SM NF 16 (1929) 225-315 477-596; id.; *Die kanonistischen Schulen des deutschen Katholizismus im 18. Jahrhundert ausserhalb des Benediktinerordens:* ThQ 112 (1931) 350-400.

Austria hasta 1740: I. Höss, *Die konfessionelle Lage in Brandenburg-Preussen und Österreich im Zeitalter des Absoluitsmus,* GWU 15 (1964); R.A. Kann, *Kanzel und Katheder. Studien zur österreichischen Geistesgeschichte vom Spätbarock zur Frühromantik,* Viena-Friburgo-Basilea 1962; F. Wessely, *Beitrag zur Kirchenpolitik unter Kaiser Josef I.* (trabajo no impreso, en el marco del instituto austríaco para la investigación histórica), Viena 1925; H. Kühnel, *Staat und Kirche in den Jahren 1700-1740. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatskirchentums in Österreich* (Diss.) Viena 1951; N. Miko, *Kirche und Staat im alten Österreich,* «Linzer prakt. Quar-

talschrift» 104 (1956) 42-60; J. SATTEK, *Der niederösterreichische Klosterrat. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatskirchentums in Österreich im 16. und 17. Jahrhundert* (Diss.) Viena 1949; S. SANTOLI, *Wirtschaftliche Grundlagen des Josephinismus,* ÖAKR 17 (1962) 213-233; H. KRAMER, *Habsburg und Rom in den Jahren 1708-1709,* Innsbruck 1936; N. HUBER, *Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Klemens' XI. (1714-1721),* Graz-Viena-Colonia 1967.

El josefinismo. María Teresa. José II. Leopoldo II. El josefinismo posterior: A. CORETH, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich,* Viena 1957; P. MEINHOLD, *Maria Theresia,* Wiesbaden 1957; O. WORMSER, *Marie-Thérèse impératrice,* París 1960; F. WALTER, *Die Theresianische Staatsreform von 1749,* Viena 1958; id., *Die religiöse Stellung Maria Theresias,* ThPQ 105 (1957) 34-47; A. WANDRUSZKA, *Maria Theresia und der oesterreichische Staatsgedanke,* MIÖG 76 (1968) 174-188; R. REINHARDT, *Zur Kirchenreform unter Maria Theresia:* ZKG 77 (1966); A. WANDRUSZKA, *Die Religiosität Franz Stephans von Lothringen. Ein Beitrag zur Geschichte der «Pietas austriaca» und zur Vorgeschichte des Josephinismus in Österreich,* en MÖSTA 12 (1959); J. MÖSSNER, *Sonn- und Feiertage in Österreich, Preussen und Bayern im Zeitalter der Aufklärung* (1915); H. BENEDIKT, *Der Josephinismus vor Joseph II: Österreich und Europa.* Festgabe für Hugo Hantsch, Graz-Viena-Colonia 1965; 183-201; P. BERNARD, *The Origins of Josephinism. Two Studies,* Colorado Springs 1964; F. MAASS, *Der Frühjosephinismus,* Viena 1969; id., *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich* 1760-1850, 5 vol., Viena 1951-61; F. VALJAVEC, *Der Josephinismus,* Munich ²1945; id., *Die josephinischen Wurzeln des österreichischen Konservativismus:* F. Valjavec, Ausgewählte Aufsätze, edic. dir. por K.A. FISCHER-M. BERNATH, (Munich 1963) 323-330; id., *Der Josephinismus als politische und weltanschauliche Strömung:* F. VALJAVEC, Ausgewählte Aufsätze 307-322; F. WALTER, *Die Geschichte der österreichischen Zentralverwaltung,* partes 1 y 2, Viena 1950-56; E. WINTER, *Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1748,* Berlín 1962 (redacción reelaborada por: E. WINTER, *Der Josefinismus* [1943]); id., *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz,* Viena 1968; H. RIESER, *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit,* Viena 1963; E. SCHENNER, *Der Postjosephinismus und die frühfranziskische Reaktion* (Diss.) Viena 1949; G. HOLZKNECHT, *Herkunft und Ursprung der Reformideen Kaiser Josefs,* Innsbruck 1914; H. FRANZ, *Studien zur kirchlichen Reform Josephs II.,* Friburgo de Brisgovia 1908; H.v. VOLTELINI, *Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts,* HZ 105 (1910) 65-104; F. FEJTÖ, *Joseph II. Kaiser und Revolutionäre,* Stuttgart 1956; P. BERNARD, *Joseph II,* Nueva York 1968; E. WINTER, *Josef II. Von den geistigen Quellen und letzten Beweggründen seiner Reformideen,* Viena 1946; H. CONRAD, *Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Aus den Erziehungsvorträgen für den*

*Erzherzog Joseph*, HJ 82 (1962) 163-186; id., *Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph in Natur- und Völkerrecht sowie im Deutschen Staats- und Lehnrecht*, Colonia-Opladen 1964; E. ZLABINGER, *Lodovico Antonio Muratori und Österreich*, Innsbruck 1970; A. NOVOTNY, *Staatskanzler Kaunitz als geistige Persönlichkeit*, Viena 1947; F. MAASS, *Die Stellungnahme des Fürsten Kaunitz zur staatlichen Festsetzung der Altersgrenze für die Ablegung der Ordensgelübde in Österreich im Jahre 1770-71*, MIÖG 58 (1950) 656-667; W. HÖGL, *Bartenstein als Erzieher Josephs II.* (tesis mecanogr.) Viena 1959; E. WINTER, *Kaiser Joseph II. und der Kardinalprotektor der deutschen Reichskirche, F. Herzan Reichsgraf v. Harras:* Prager Festgabe für Theodor Mayer, Freilassing-Salzburgo 1953, 148-155; F. KLEIN-BRUCKSCHWAIGER, *Franz Anton von Martini in der Zeit des späten Naturrechts:* Festschrift für Karl Haff, edic. dir. por K. BUSSMANN-N. GRASS, Innsbruck 1950, 120-129; H. CONRAD, *Joseph von Sonnenfels (1733-1817). Zum 150. Todestag eines Vorkämpfers gegen die Folter*, en «Juristen-Jahrbuch» 8 (1967-68), Colonia 1968, 1-16; H. LENTZE, *Joseph von Spergs und der Josephinismus*, MÖSTA ErgBd III (1951) 392-412; F. PASCHER, *Joseph Freiherr von Sperges auf Palens und Reisdorf* (phil. Diss.) Viena 1965.

F. DÖRRER, *Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und der apostolischen Nuntiatur Wien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, «Römische historische Mitteilungen» 4 (1960-61) 63-246; id., *Römische Stimmen zum Frühjosephinismus*, MIÖG 63 (1965) 460-483; A. ELLEMUNTER, *Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus*, Graz-Colonia 1963; H. SCHLITTER, *Die Reise des Papstes Pius VI. nach Wien und sein Aufenthalt daselbst*, Viena 1892; G. SORANZO, *Peregrinus Apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna*, Milán 1937; M.CH. GOODWIN, *The Papal Conflict with Josephinism*, Nueva York 1938; L. JUST, *Zur kirchenpolitischen Lage in Österreich bei Regierungsantritt Franz' II.*, QFIAB 23 (1931-32) 242-266; F. SISSULAK, *Das Christentum des Josefinismus. Die josefinische Pastoraltheologie in dogmatischer Sicht*, ZKTh 71 (1949) 54-88; E. GLAS, *Studien über den Einfluss Josephs II. auf die deutschen Bischofswahlen* (tesis fil.) Viena 1949; J.A.K. HAAS, *De Roermonds bisschopbenoemingen in de eerste helft van de Oostenrijkse periode, 1717-1749*, «Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland» 11 (1969); G. DE SCHEPPER, *La réorganisation des paroisses et la suppression des couvents dans les Pays-Bas autrichiens sous le règne de Joseph II*, Lovaina-Bruselas 1942; G. WINNER, *Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Viena-Munich 1967; N. GRASS, *Österreichische Kanonistenschulen aus drei Jahrhunderten*, ZSavRGkan 85 (1955) 290-411; J. MÜLLER, *Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs*, ThQ 146 (1966) 62-97; F. WEHRL, *Der «Neue Geist». Eine Untersuchung der Geistesrichtungen des Klerus in Wien von 1750-1790:* MÖSTA 20 (1967) 36-114; R. REINHARDT, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese*

*Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Gleichzeitig ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problem «Staat und Kirche»*, Wiesbaden 1966; F. GEIER, *Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau*, Stuttgart 1905; J.R. KUŠEJ, *Joseph II, und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreichs*, Stuttgart 1908; F. DÖRRER, *Zur sog. Pfarregulierung Josephs II. in Deutschtirol* (Diss.) Innsbruck 1950; id., *Der Wandel der Diözesaneinteilung Tirols und Vorarlbergs*, «Tiroler Heimat. Jahrbuch für Geschichte und Volkskunde» 17 (1953) 41-74; H. KRÖLL, *Beiträge zur Geschichte der Aufhebung der Gesellschaft Jesu in Wien und in Niederösterreich* (tesis mecanogr.) Viena 1964; A. WANDRUSZKA, *Leopold II. Erzherzog von Österreich, Grossherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser*, 2 vol., Viena-Munich 1963-65; id., *Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in Österreich*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 78 (1967) 94-101; H. FERIHUMER, *Kaiser Leopold II. und der Episkopat der Erbländer. Die Rolle des Linzer Bischofs J.G. Gall:* Fetstschrift K. Eder, Innsbruck 1959, 181-196 A. ERNSTBERGER, *Zur Wiederherstellung des Jesuitenordens. Vorschläge an Kaiser Franz II. 1794, 1799, 1800* = Sb. Bayer. Akad. der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, fasc. 7 (Munich 1962); E. WEINZIERL-FISCHER, *Der Toleranzbegriff in der österreichischen Kirchenpolitik*, XII[e] Congrès international des sciences historiques. Rapports I, Viena 1965, 135-150; D. APPELT, *Die Idee der Toleranz unter Kaiser Josef II.* (tesis) Viena 1950; CH. H. O'BRIEN, *Ideas of religious toleration at the time of Joseph II. A study of the enlightenment among catholics in Austria*, Filadelfia 1969; H. CONRAD, *Staatliche Theorie und kirchliche Dogmatik im Ringen um die Ehegesetzgebung Josephs II:* Wahrheit und Verkündigung, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, Paderborn 1967, 1171-1190; J. MÜHLSTEIGER, *Der Geist des Josephinischen Eherechts*, Viena 1967; B. PRIMETSHOFER, *Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781-1841). Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Recht*, Viena 1967; D. SCHWAB, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld 1967; F. MAASS, *Der Wiener Nuntius Severoli und der Spätjosephinismus*, MIÖG 63 (1955) 484-499; E. PLASSMANN, *Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, Friburgo 1968; H. RAAB, *Kirche und Staat im Urteil deutscher Kanonisten 1780-1830*, ZSKG 63 (1969) 188-202; K. REITBAUER, *Erzbischof Johann Josef Trautson* (Diss.) Graz 1955; V. EINSPIELER, *Johann Karl Graf von Herberstein, Bischof von Laibach. Sein Leben, Wirken und seine Stellung in der Geschichte des Josephinismus* (Diss.) Viena 1951; E. HOSP, *Bischof Gregorius Thomas Ziegler. Ein Vorkämpfer gegen den Josephinismus*, Linz 1956; C. WOLFSGRUBER, *Christian Anton Kardinal Migazzi*, Saulgau 1890; J. OBERSTEINER, *Die Bischöfe von Gurk (1702-1822)*, Klagenfurt 1969; H. FERIHUMER, *Die kirchliche Gliederung des Landes ob der Enns im Zeitalter Kaiser Josefs II.* Linz 1952; J.B. LEHNER, *Beiträge, zur Kirchengeschichte des*

*Egerlands*, «Jahresbericht zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte» 13 (1939) 79-211; G. PRICHAN, *Über die Beziehungen Österreichs zur katholischen Kirche in Schlesien*, «Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen» 1 (1926); W. SPONNER, *Kirchenpolitik im Banat von 1717-1778* (tesis fil.) Viena 1941; G. PROKOPTSCHUK, *Die österreichische Kirchenpolitik in der Westukraine unter der Regierung Maria Theresias von 17721780* (phil. Diss.) Munich 1942; J. TOMKO, *Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn* = Kirche und Recht 8 (Friburgo-Viena-Basilea 1968).

Baviera: M. SPINDLER, *Handbuch der bayer. Geschichte* II, Munich 1969; M. DOEBERL, *Der Ursprung der Amortisationsgesetzgebung in Bayern. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, en «Forschungen zur Geschichte Bayerns» x, Munich 1902, 186-262; H. RALL, *Kurbayern in der letzten Epoche der altern Reichsverfassung (1745-1801)*, Munich 1951; P. KRINNER, *Die Quellen des bayerischen Staatskirchenrechts in der Zeit von 1583 bis 1799* (Diss.) Wurzburgo 1907; J. WEBER, *Die Kirchenrechtswissenschaft in Bayern im Zeitalter der Aufklärung*, Wurzburgo 1907; K. HABENSCHADEN, *Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor*, ZSavRGkan 28 (1939) 333-417; H. LAZIK, *Die Entwicklung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Kurfürstentum Bayern* (jur. Diss.) Munich 1953; G. PFEILSCHIFTER-BAUMEISTER, *Der Salzburger Kongress und seine Auswirkungen 1770-1777*, Paderborn 1929; W. FICHTL, *Das bayerische Bücherzensurkollegium (1769-1797)* (tesis mecanogr.) Munich 1941; B. WACHER, *Beiträge zur Geschichte der bayerischen Abtswahlen mit besonderer Berücksichtigung der Benediktinerklöster*, Munich 1930; E. KRAUSEN, *Am Vorabend der Säkularisation. Die Abtwahl vom 1. Oktober 1801 im Kloster Raitenhaslach*, HJ 80 (1961) 160-173; G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803-1817)*, Munich 1959; H. RAAB, *Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit. Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert*, Friburgo 1962; E.M. EDER, *Beiträge zum Passauer Exemtionsstreit* (Diss. Masch.) Viena 1962; A. LEIDL, Kardinal *Leopold Ernst von Firmian (170883)*, Munich 1968; E. MEISSNER, *Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711-1787)*, Tubinga 1969; G. SCHWAIGER, *Pius VI in München (1782)*, MThZ (1959), 122-136.

Lorena y otros territorios: P. LE SOURD, *La Lorraine, le Barrois, les Trois-Évêchés dans l'histoire de la France et, demain, de l'Europe*, París 1966; E. DURSY, *Das Staatskirchenrecht in Elsass-Lothringen*, Estrasburgo 1876; R. FOLZ, *Le concordat germanique et l'élection des évêques de Metz*, Metz 1931; L. JUST, *Clemens XI und der Code Léopold (1701-1710). Die kuriale Politik im Kampf mit der lothringischen Staatskirchentum zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt del Meno 1935; id., *Das Staatskirchentum der Herzöge von Lothringen-Bar von 1445-1633*, AMrhKG 5 (1953) 223-266; J. KRISINGER, *Die Religionspolitik des Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz*, «Düsseldorfer Jahrbuch» 47 (1955); H.

TÜCHLE, *Die Kirchenpolitik des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733-1737)*, Wurzburgo 1937; H. KREZDORN, *Das Kirchenpatronat über katholische Pfarreien in Hohenzollern. Geschichte und Rechtsentwicklung*, «Hohenzollerische Jahreshefte» 16 (1956) 5-109; W. THOMA, *Die Kirchenpolitik der Grafen von Fürstenberg im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1520-1660)*, Münster 1963.

El profundo cambio que registra en el siglo XVIII la Iglesia por lo que respecta a sus instituciones no puede condenarse sin más como abusiva intervención en el ámbito eclesiástico ni cabe interpretarlo como una extralimitación de los soberanos seculares deseosos de imponer un régimen absoluto. Tampoco queda suficientemente caracterizado aquel cambio como simple reflejo de la idea de *Estado tutelar* que inspira la política del despotismo ilustrado. Como se hizo patente con el ejemplo de la reducción de conventos y de la beneficencia josefiniana, adquiere especial importancia la intervención cada vez mayor de la Iglesia al servicio del Estado ilustrado para realizar el postulado racionalista de conseguir la «máxima felicidad posible en beneficio de todos». Pero todo ello suponía al propio tiempo la realización de un auténtico ideal de ética cristiana, hasta entonces más bien descuidado, implantando desde arriba una moralización de las costumbres hasta lograr una moralidad más alta y una reforma de la Iglesia de tipo jansenista e ilustrado que renunciara a los abusos de la época del barroco, en interés de un orden temporal mejor y de la salvación en el más allá.

En el imperio, el problema *Estado e Iglesia* no se plantea propiamente por lo que atañe a las relaciones entre el papa, como cabeza suprema de la Iglesia universal, y el emperador, como protector de la Iglesia imperial. Cobra más bien toda su virulencia en las disputas de los grandes territorios en vías de convertirse en Estados modernos frente a la autoridad ordinaria de los obispos, las nunciaturas y la curia romana. La identidad de persona entre el obispo y el príncipe territorial, la imposibilidad de integración en un *Estado* y lo deficiente de las reformas introducidas contribuían a que los principados eclesiásticos consideraran el problema como un *asunto interno*, más que como oposición episcopalista [1] contra las nunciaturas y la curia romana, o como moderada «ilus-

1. Véase antes, p. 624ss.

tración» administrativa en el campo de la reforma canónica de los conventos, la reducción de días festivos, la legislación amortizadora, el derecho de esponsales y la política eclesiástica en materia de educación [2].

En los territorios católicos el desarrollo de las relaciones jurídicas entre Iglesia y Estado apenas se distinguió del de los Estados protestantes. También aquí casi todo el mundo aceptó la necesidad de reformas y su aplicación a muchos sectores. La idea de que el Estado ilustrado que se iba organizando para auxiliar al pueblo necesitaba de una amplia base material y debía terminar con las prelaciones y privilegios de la Iglesia, si quería hacer frente a sus amplias tareas, no alentaba sólo en el sector de los ilustrados hostiles a la Iglesia. En el siglo XVII había alcanzado su punto culminante la conexión de lo eclesiástico y lo temporal. Gracias a amplios privilegios y al apoyo concedido por la Iglesia, con intención de ayudar a la contrarreforma, había ido surgiendo el estado absolutista. Incluso en la época de la ilustración, sobre todo en los años de penuria y reconstrucción económicas que siguieron a la guerra de sucesión austríaca y a la guerra de los Siete Años, la Iglesia con sus propiedades y sus rentas continuó siendo una reserva para el Estado. Las dinastías católicas a través de sus segundones consagrados a la Iglesia dispusieron de la posibilidad de cuidar de sus hijos no primogénitos, de aumentar su prestigio y poder, de promover su política exterior e imperial. En sus cabildos catedrales y colegiatas la Iglesia aseguró a la nobleza autóctona y a los caballeros del imperio un ámbito de libertad respecto del Estado absolutista de los soberanos. La Iglesia intervino en todas partes: en el territorio, en la formación del Estado,

---

2. De la abundante bibliografía sobre este problema de los principados eclesiásticos, cf. por ejemplo L.A. VEIT, *Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim und die Verminderung der Feiertage:* Festschr. für Sebastian Merkle (1922) 348-369; H. ILLICH, *Massnahmen der Meinzer Erzbischöfe gegen kirchlichen Gütererwerb 1462-1792. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit,* «Mainzer Zschr.» 34 (1939) 53-82; H.W. JUNG, *Anselm Franz von Bentzel im Dienst der Kurfürsten von Mainz,* Wiesbaden 1966; J. MACK, *Die Reform- und Aufklärungsbestrebungen im Erzstift Salzburg unter Hieronymus von Colloredo,* Munich 1912; M. SCHMIDT, *Die Aufklärung im Fürstbistum Passau,* Munich 1933; M. BRAUBACH, *Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz, letzter Kurfürst von Köln und Bischof von Münster;* K.J. KRÜGER, *Carl Willibald Frh. von Groschlag* (tesis filos. mecanog.) Munich 1967, Colonia 1970; R. REINHARDT, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems «Kirche und Staat»,* Wiesbaden 1966.

en la jurisdicción, en la hacienda pública y en la economía, poniendo trabas a los reformadores e ilustrados.

Todo esto permitió a los príncipes católicos poder controlar mejor a la Iglesia en interés de su egoísmo estatal, pero también en virtud de las propias reformas necesarias; ya que en la época de la ilustración estos soberanos se sentían protectores de la legislación civil y la eclesiástica. El deslinde de jurisdicciones debería acometerse desde nuevas bases, partiendo del derecho natural y de un conocimiento más profundo de las peculiaridades y funciones de cada momento.

Cuando los estados empezaron a afianzarse internamente en suelo católico y a asumir nuevas funciones, no supuso mayor avance pasar de la protección de la Iglesia *(ius advocatiae, sive protectionis)* a la soberanía protectora o a la tutela proporcionada por la ilustración. Muchas veces esta transición pudo presentarse casi como un paso necesario de los soberanos del país contra exageradas pretensiones de la Iglesia y contra el poder opresivo de la misma [3]. La exención de impuestos y la inmunidad local reforzaban la imagen de la Iglesia como un Estado dentro del Estado. La propiedad de mano muerta, el gran número de conventos mendicantes, la multitud de fiestas, procesiones, peregrinaciones pudieron considerarse como causas de la reducida potencia económica y financiera, y con ello de la notoria debilidad política de los Estados católicos, impugnando por añadidura aquellas instituciones como incompatibles con una piedad auténtica.

Sin duda alguna, el movimiento inciado con fuerza creciente a partir de mediados del siglo XVIII en ámbito austríaco y designado con el poco apropiado nombre de *josefinismo,* tendía a una reducción del poder eclesiástico y al logro de una jurisdicción del Estado en el seno de la Iglesia. Pero ni era en sí hostil a la Iglesia ni se inspiraba por naturaleza en la ilustración. Max III Joseph de Baviera mantuvo relaciones relativamente estrechas con ella; José II quiso concederle sólo un espacio concreto, perfectamente delimitado, y Karl Theodor, que llevó a la práctica su programa de Iglesia estatal de acuerdo con Roma, incluso combatió la ilustración con algunas medidas.

---

3. R. REINHARDT, *Verhältnis von Kirche und Staat* 173.

Sin duda alguna no pocas disposiciones de la Iglesia estatal, que se publicaron en la segunda mitad del siglo XVIII en los Estados eclesiásticos y en los temporales, iban dirigidas a eliminar abusos de la Iglesia, a imponer una reforma cuyas bases habían quedado esbozadas anticipadamente por varias corrientes ideológicas (cesarismo, jansenismo, episcopalismo y contrarreforma) — recuérdese la influencia de Muratori — y todas estas disposiciones tenían como meta el aproximarse al ideal de la Iglesia primitiva.

El josefinismo se distingue claramente del movimiento de Iglesia estatal austríaca, que se remonta a la baja edad media y que se manifiesta en forma más clara a partir del siglo XVI. Es un *equilibrio* — en sí desequilibrado — de factores dispares de tensión y surgió «debido a la variada y múltiple penetración de todos los movimientos y tendencias que actuaron en los tiempos en que gobernó María Teresa y que apoyaron no sin reservas el catolicismo del barroco» [4].

## *Teresianismo y josefinismo*

Al tratar de definir el josefinismo de modo aproximadamente exacto se tropieza con considerables dificultades, debido a la diversidad de los países de los Habusburgo, el carácter de sus soberanos y la índole de sus personalidades más influyentes, no menos que a la complejidad de los procesos y tensiones que se producen. E. Winter, centrando su estudio en Bohemia y Moravia, tan próximas al protestantismo, define el josefinismo exaltadamente como catolicismo de reforma, fruto del pensamiento burgués en el Estado nacional en gestación, y desvirtuando su radical aspecto de Iglesia estatal, trata de interpretarlo como «intento de una reforma básica de la Iglesia católico-romana en el sentido de la Iglesia primitiva» [5]. F. Maass, en cambio, lo valora como un movi-

4. P.F. BARTON, *Ignatius Aurelius Fessler. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung*, Viena-Graz-Colonia 1969, 36. Sobre los orígenes del josefinismo, cf. también P. BERNARD, *The Origins of Josephinism: Two Studies*, Colorado-Springs 1964.

5. E. WINTER, *Der Josephinismus u. seine Geschichte*, Brno-Munich-Viena 1943, VII; id., *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus*, Berlín 1962, 7. Contra Winter, cf. SISSULAK, *Das Christentum des Josephinismus*, 89; Maass I, p. XIX.

miento cesarista ilustrado austríaco [6] desde el punto de vista del estricto derecho canónico.

Habría que considerar como meta última del josefinismo la omnipotencia del Estado y no la reforma eclesiástica. Valjavec, por su parte, trata de interpretar el josefinismo como un fenómeno de conjunto de tipo cultural-eclesiástico-político-económico, que determinó la historia de Austria más a principios del siglo XIX que en el XVIII, y que se manifestó en la forma más típica durante el reinado de José II. El josefinismo sería el resultado de varias tendencias para lograr un equilibrio entre las ideas de la época anterior en el campo político y eclesiástico y cultural por una parte y por la otra en el espíritu de la ilustración [7]. Kann concede poca importancia a las reformas de política eclesiástica, pero subraya los rasgos totalitarios y la componente nacional del josefinismo [8]. «La liquidación de la esfera de poder estatal y eclesiástico» representa, según Rieser, el medio para lograr el objetivo final del josefinismo «la omnipotencia estatal» [9]. Por otra parte, al josefinismo se le evalúa como «latente reducción de la religión revelada a religión natural» [10]. No es un movimiento dirigido hacia adelante, hacia el futuro, sino que en el fondo, según Reinhardt, el josefinismo es una *reacción*. Quiso ejercer la soberanía sobre una Iglesia que se había emancipado desde hacía largo tiempo, por lo menos en lo que a derecho y doctrina se refiere. Quería aglutinar entre sí sectores que se habían independizado [11].

El josefinismo tiene su inmediata prehistoria, entre cuyos predecesores se cuenta también el «ultracatólico» [12] Fernando II en el sistema de Iglesia estatal de María Teresa. La impulsiva y ambiciosa hija del piadoso e intolerante Carlos VI, monarca que en Silesia promovió la recatolización y en Carintia y Estiria combatió los nuevos brotes de herejía, pero que, por otra parte, y en contra de la curia romana trató de imitar la dura corriente de Iglesia estatal de los Borbones, se encuentra en la tradición de la piedad

6. Maass I, 71-73; M. MAASS, *Frühjosephinismus* 8.
7. VALJAVEC, *Der Josephinismus*², 7.
8. KANN, *Kanzel und Katheder* 136.
9. H. RIESER, *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben*, Viena 1963, 81.
10. Ibid. 77.
11. R. REINHARDT, *Verhältnis von Kirche und Staat* 178.
12. A.V. LUSCHIN, *Grundriss der österreichischen Reichsgeschichte*, ²1918, 264; H.V. SRBIK, *Wallensteins Ende*, Salzburgo ²1952, 116.

barroca de los Habsburgo y comparte las ideas anticuriales[13], de las que ni siquiera los jesuitas de la corte de Viena del siglo XVII se vieron libres. Apenas se dieron rasgos típicos de piedad barroca en su esposo, Franz Stephan de Lorena, que parece haber llevado la parte principal en el matrimonio desde el punto de vista religioso-cultural[14].

Durante su viudedad (desde 1765) María Teresa se muestra abierta al estilo ascético del jansenismo y a las tendencias de reforma católica. Se trataba de obtener el equilibrio entre una ortodoxia piadosa y la nueva orientación ilustrada de Iglesia estatal. El consejero de palacio, Heinke, uno de los más importantes representantes del josefinismo, señaló la solución: «Sólo Dios ha dado el poder a los príncipes, y a éste va tan indisolublemente unido el derecho de proteger a la religión y a la Iglesia, que nunca podrán renunciar a este deber, pues no sin motivo les ha concedido Dios este derecho. Pero el príncipe protegerá del modo más eficaz el santuario del Señor si por sí mismo elimina aquello que puede causar por sí mismo heridas incurables a la bienaventurada fe y que de hecho las ha causado.»

La intensificación de la orientación estatal de la Iglesia austríaca, que pretende ser eclesiástica en todo momento, incluso en la época de María Teresa y José II, se puede atribuir en parte a la situación de emergencia económico-política que se originó después de la guerra de sucesión y de las guerras de Silesia. Los contemporáneos consideraban como cofundadores del *teresianismo* a los *cuatro grandes* de Viena: El médico de la emperatriz, Gerard van Swieten, impetuoso, personalmente muy piadoso, marcado por el sello jansenista de amor a la reforma y por el odio a los jesuitas, que siendo censor de libros dio vía libre a la obra de Febronio e inició la reforma de la universidad; además el confesor de la emperatriz, Ignaz Müller, de tendencias jansenistas, prepósito de los canónigos agustinos regulares de Sta. Dorotea; el jurista Karl Anton von Martini, que se hizo célebre como adversario de las

13. F. MAASS, *Frühjosephinismus* 13, subraya que no «poseía formación teológica profunda y además tampoco había recibido en su juventud una educación antipapal». Respecto de la *pietas austriaca*, cf. A. CORETH, Viena 1959.

14 A. WANDRUSZKA, *Die Religiosität Franz Stephans von Lothringen. Ein Beitrag zur Gesch. der «Pietas Austriaca» und zur Vorgeschichte des Josephinismus in Österreich*, «Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs» 12 (1959) 172.

torturas, y Ambros von Stock, canónigo de St. Stephan y más tarde obispo auxiliar.

Como fuerza propulsora de las reformas teresianas y creador del nuevo sistema de Iglesia estatal, basado en los principios del derecho racional, debe citarse al librepensador volteriano y frío político Wenzel Anton, conde de Kaunitz-Rietberg (desde 1764 príncipe imperial), apoyado por el consejero de palacio Franz Joseph Ritter von Heinke. El programa de Kaunitz de convertir los países de la monarquía de los Habsburgo en un Estado moderno absolutista, a cuyo servicio debería estar la Iglesia, contiene los rasgos fundamentales del *teresianismo* y del *josefinismo*, cuyas manifestaciones más radicales, no obstante, rechazó. Sin embargo, la proposición de cambiar el nombre de josefinismo por el de *kaunitzinianismo*[15] parte de una excesiva valoración de su influencia y de la equivocada idea de que este sistema de Iglesia estatal se puede reducir a una gran personalidad.

A Kaunitz se le ofrecía como campo de experimentación del nuevo sistema de Iglesia estatal la Lombardía austríaca. En 1765 se fundó en Milán la *Giunta Economale* como instancia suprema para los asuntos eclesiásticos. El gobernador milanés Karl, conde de Firmiano, estaba ya familiarizado con las ideas de reforma católica gracias a su permanencia en la academia de caballeros de Ettal y a través del círculo salzburgués de Muratori. Al originarse ciertas diferencias con motivo de la provisión de las sedes episcopales de Como y Mantua por Clemente XIII, se introdujo en la Lombardía el *placet* según el modelo español, veneciano y siciliano. A continuación hubo que resolver en sentido cesarista las cuestiones relativas a los bienes de la Iglesia, los impuestos del clero, la censura eclesiástica y la restricción de la autoridad de los superiores religiosos. En 1769, tras ciertos compromisos con el papa, empezó la supresión de pequeñas comunidades religiosas, que los mismos monjes deseaban por distintos motivos. La excomunión del duque Fernando de Parma (30-1-1768), futuro yerno de la emperatriz, dio impulso a las tendencias cesaristas de la monarquía de los Habsburgo. En 1771, tras haber encomendado en 1750 a una comisión de la corte el control de la administración

15. ELLEMUNTER, *Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus*, 179.

financiera de todos los establecimientos eclesiásticos, María Teresa restringió radicalmente el capital de mano muerta por medio de una ley de amortización.

A la reforma del clero religioso iban destinadas las disposiciones relativas a la emisión de los votos solemnes no antes de los 24 años, a la permanencia de los religiosos fuera de sus conventos, a la eliminación de cárceles en los monasterios. Bajo la influencia de las ideas católicas reformistas e ilustradas dictó María Teresa disposiciones contra el uso de exorcismos y contra las procesiones. La reducción de las festividades eclesiásticas, realizada con consentimiento del papa fue, según la opinión del canonista P.J. von Riegger, muy apreciada por la emperatriz, un medio extraordinario para promover la piedad, controlar la ociosidad y procurar la debida atención hacia lo útil y el merecido desprecio de la ocupación inútil.

Fundamentalmente María Teresa reclamó todos los *iura circa sacra,* de manera que la Iglesia estatal *teresiana* se diferencia del *josefinismo* sólo por matices y por la fuerte influencia de la ilustración. Ya no se podrá hablar de una actitud eclesiástico-católica inquebrantable de María Teresa, sino que se la deberá considerar más bien como «madre del josefinismo» [16].

José II, como supremo protector y gobernador de la Iglesia, apoyado por Kaunitz, Joseph von Sonnenfels y Marc Anton Wittola, abad de Rautenstrauch, que en 1774 presentó un plan de estudios filosófico-teológicos, exigió ya durante su corregencia la total sumisión de la Iglesia a su programa ilustrado de Iglesia estatal, y durante su gobierno exclusivo trató de imponerlo valiéndose de medidas que muchas veces fueron despóticas y minuciosas [17]. Se publicaron en un año más de 6000 decretos con el objeto de descartar todo derecho de intervención de la Iglesia en asuntos mixtos, y reducir a la Iglesia a la administración de sacramentos, a cuestiones internas y a una función de servicio dentro de un Estado benefactor de carácter ilustrado. Según Sonnenfels, la Iglesia es una organización policíaca, que debería servir a los fines del Estado,

16. F. MAASS, *Vorbereitung und Anfänge des Josephinismus,* 297.

17. Las disposiciones relativas al culto divino prescriben el número de cirios, la longitud de los sermones. No debería haber más de tres altares en ninguna iglesia. Esta intervención minuciosa atrajo sobre José II el despectivo título de *hermano sacristán.*

hasta el momento en que la ilustración del pueblo permita que sea sustituida por la policía del Estado. Como triunfo de la ilustración se celebró la supresión de la Compañía de Jesús (21-7-1773) por Clemente XIII bajo la presión de las cortes borbónicas. Los *seminarios generales* deberían servir para formar un nuevo plantel de párrocos conforme al ideal del *pastor bonus* (1783); se confió la creación de estos seminarios al abad Rautenstrauch. José II quería considerar todo el capital de la Iglesia como un «patrimonio desnidado al mejor servicio de la salvación de las almas y de la naturaleza», «del que los individuos y comunidades eclesiásticos sólo son usufructuarios en relación con las necesidades de su estado, y el empleo seguro de lo superfluo corresponde al soberano del país como supremo protector de la Iglesia y vigilante de los cánones para el destino esencial antes mencionado.»

El juicio sobre el josefinismo ha sido influido muchas veces por su hostilidad hacia los conventos y los religiosos, y todavía en la actualidad se halla condicionado por diversas razones. La imagen resultará unilateral si a la tendencia favorable a los conventos que caracterizó al barroco se opone la orientación antimonástica de la ilustración, o si la reducción de los conventos sólo se funda en los abusos ciertamente existentes pero tendenciosamente exagerados por los publicistas contemporáneos. El edicto del 29 de noviembre de 1781 abrió el camino a la supresión de todos los conventos de órdenes contemplativas que no realizaban tareas caritativas ni pedagógicas o pastorales, pues según la decisiva opinión de Kaunitz «eran incapaces de promover el bien del prójimo, y en consecuencia eran inútiles para la sociedad civil».

La reducción de conventos se extendió posteriormente también a las órdenes no contemplativas. Fueron innumerables las pérdidas de bienes culturales que se ocasionaron con ello así como, sin duda alguna, los perjuicios para la ciencia y las finanzas. Los bienes confiscados a los conventos deberían integrar un *fondo religioso* para fines eclesiásticos, caritativos y escolares. Pero esto sólo se realizó en parte. La supresión de conventos y la regulación de parroquias están unidas entre sí estrechamente por lazos causales en el aspecto financiero [18], pero resulta discutible que los efectos

18. G. WINNER, *Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Viena-Munich 1967, 147.

perjudiciales provocados por la supresión de conventos sobre la pastoral y la vida religiosa se vieran compensados con la creación de nuevas parroquias con las subvenciones procedentes del fondo religioso y con la intensificación de la pastoral parroquial conforme al deseo jansenista y reformista católico; el hecho resulta aún más discutible si se tiene en cuenta que la parroquia estaba obligada a asumir en el sistema de la Iglesia estatal funciones administrativas que llegaban hasta «la inspección sanitaria y veterinaria» [19].

Parece que los beneficios no correspondieron a las esperanzas de la política financiera, que había sido uno de los móviles principales para la supresión de los conventos. En 1783 quedaron suprimidas las hermandades, estrechamente ligadas en parte con los gremios, cuyas costumbres y piedad privada no se podían compaginar con las ideas de reforma católica por ser «heréticas y fanáticas». Estas hermandades, con todos «sus privilegios, indulgencias y gracias eclesiásticas» debían quedar fundidas en una nueva «única asociación caritativa», cuya misión era aliviar la miseria social de la época.

La regulación de diócesis realizada por José II está enraizada en el antiguo postulado de la Iglesia estatal de equiparar las fronteras de las diócesis a las de las regiones, y también en motivos económicos y religiosos. La organización de los obispados de los territorios hereditarios, sin duda necesitados de reforma, debería hacerse independientemente de ordinarios exteriores, extranjeros. También en este terreno se debería llevar a cabo la separación entre Austria y el imperio y efectuarse la consiguiente redistribución de los obispados existentes ya en el país. La nueva circunscripción de las diócesis fue otro paso más para someter la Iglesia al Estado, y a la vez una medida de reforma de la que podía esperarse, al menos por parte del episcopado del país, una intensificación de la pastoral, «y la mayor independización posible respecto de Roma y en cada caso un progreso de la diócesis» [20].

---

19. Ibid. 70.

20. ARETIN, *Heiliges Römisches Reich* I 138; ibid. 139: «José se sintió impulsado por el propio episcopado, que se prometía la protección del enérgico emperador contra Roma y estaba convencido de que las reformas imperiales resultarían buenas para la pastoral.» KUŠEJ 26, subraya que con «respecto al clero austríaco, especialmente del interior de Austria, la obra de la reforma no suponía para José II ningún riesgo».

Para los príncipes obispos afectados la regulación de las diócesis tenía que representar un ataque a la constitución de la Iglesia imperial, y como lesión de su *libertad*, tener asimismo consecuencias políticas.

La regulación de las diócesis iba en contra del derecho imperial y toda tradición, y provocaría la destrucción de la constitución de la Iglesia imperial. En Roma chocó con resistencias; la reacción de los obispos del imperio afectados abarcó desde una débil oposición de ideas, pasando por enérgicas protestas, que hallaron eco en la dieta, hasta una aproximación a la alianza de príncipes. El metropolita de Maguncia y archicanciller Friedrich Karl von Erthal, a raíz de las acusaciones de sus sufragáneos de la Alemania superior, como «primer arzobispo y primado de la Iglesia alemana» pensó en una acción común del episcopado imperial, «para conservar en su estado actual la constitución del imperio y de la Iglesia, tan íntimamente entrelazados entre sí».

Respecto del Tirol, Austria inferior y superior, José emprendió la reorganización de las diócesis inmediatamente después de iniciado su reinado personal. Tras la muerte del obispo Leopold Ernst, cardenal de Firmian (13-2-1783), se separó de la diócesis de Passau la parte austríaca y se distribuyó entre el obispado de Linz, de nueva creación, y el antiguo obispado de Wiener Neustadt, que fue transferido a St. Pölten. El conflicto de Passau no se llevó a la dieta, pues el cabildo catedralicio, compuesto en su mayor parte por nobles austríacos, temía dar este paso y el nuevo príncipe obispo, conde Auersperg, se contentó con la devolución de los bienes de Passau confiscados. El arzobispo de Salzburgo, Colloredo, fue obligado por José II (19-4-1786), a renunciar a sus derechos diocesanos en Estiria y en Carintia, pero retuvo sus derechos diocesanos en Tirol, así como los derechos metropolitanos, de confirmación y consagración, respecto de las diócesis de Seckau, Lavant y Gurk, recientemente ampliados, y también respecto de la nueva diócesis de Leoben; no obstante, los derechos de nombramiento quedaban restringidos a las tres primeras diócesis, mientras que se reservaba al emperador el derecho de nombramiento en Leoben, por haber dotado a este obispado[21]. «Según antigua

21. Austria tenía de este modo la ventaja de «poseer, sin el ejemplo de otros Estados, cuatro obispos propios así como obispados independientes, que en lo referente

fórmula»[22] José II se aprovechó de la muerte del príncipe obispo de Ratisbona, Anton Ignaz von Fugger (15-2-1787)[23], para desmembrar de aquella diócesis el distrito de Eger durante la vacancia de la sede, y anexionarla al arzobispado de Praga (6-3-1787).

El nuevo príncipe obispo de Ratisbona, Max Prokop von Törring-Tettenbach recurrió en 1787 contra aquella desmembración —Eger era feudo del imperio y nunca había pertenecido a la corona de Bohemia— tanto ante la cancillería imperial de Maguncia como ante Roma. José II se dio por satisfecho en 1789 con la creación de un comisario episcopal para el distrito de Eger. Con su muerte (1790) se retrasó la desmembración definitiva de este distrito hasta la caída del imperio (1807-18). La desmembración de los distritos situados en Estiria, Freising y las porciones de la diócesis de Lieja que penetraban en los Países Bajos austríacos despertó poca atención. Por razones políticas no se llevó a cabo la regulación de las fronteras respecto de Tréveris, aunque José II puso mucho empeño en recortar los derechos del arzobispo Clemens Wenzeslaus. Las propuestas concretas para rectificar fronteras diocesanas de acuerdo con las fronteras políticas de Silesia —se separaría la parte austríaca de la diócesis de Breslau a cambio de la renuncia por parte de Praga y Olmütz a sus distritos prusianos— se desbarataron ante la actitud negativa de Berlín. Tampoco dieron resultado alguno los esfuerzos en orden a regular los límites de la diócesis de Augsburgo, Coira y Constanza. No pudieron realizarse los planes de crear un obispado propio de Bregenz[24] ni de elevar a obispado de Austria anterior la abadía de St. Blasien. Pudieron, sin embargo, eliminarse las partes de las diócesis venecianas de Udine y Pola y trazar los nuevos límites de las diócesis de Bohemia, Moravia y Galitzia.

Los obispos de las nuevas diócesis erigidas por José II fueron

---

a las modificaciones necesarias de obispados, traslado de las sedes, confirmación y ordenación de los obispos y de todas las demás instituciones jerárquicas dependían del metropolitano de Salzburgo, de acuerdo con los deseos e intenciones del Estado y no de Roma». Kušej 175ss; Seidenschnur 280.

22. Aretin I 145.

23. E. Meissner, *Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711-87)*, Tubinga 1969, 268.

24. G. Karlinger-C. Holböck, *Die Vorarlberger Bistumsfrage. Geschichtliche Entwicklung und kirchenrechtliche Bedeutung*, Colonia 1936. Cf. asimismo F. Dörrer, *Bistumsfragen Tirols nach der Grenzziehung von 1918*, Innsbruck 1955; id., *Der Wandel der Dözesaneinteilung Tirols und Vorarlbergs*, «Tiroler Heimat, Jb. f. Gesch. und Volkskunde» 17 (1953) 41-74.

«en algún sentido funcionarios con categoría de príncipes, estrechamente vinculados a la concepción josefinista del Estado y de la política eclesiástica» (Hugo Hantsch). Todavía hoy las iniciales de la cruz en el pecho de los canónigos de Linz y St. Pölten recuerdan el origen eclesiástico-estatal de estas diócesis. Con la regulación de las diócesis de José II se rompió el último lazo existente entre Austria y el imperio. El prestigio del emperador sufrió un grave descalabro en los territorios eclesiásticos, e incluso en la Europa católica, de manera que el rey Pedro III de Portugal mandó organizar «oraciones públicas por el emperador, que había sido cegado por el diablo»[25].

Mientras María Teresa, por razones religiosas y políticas, negó el libre ejercicio de la religión y consideró que la Iglesia católica era un lazo unificador de la *monarchia austriaca*, en la segunda mitad del siglo XVIII y bajo la influencia de la ilustración, otra serie de consideraciones políticas y económicas favoreció la consolidación, en diferentes territorios alemanes, de una tendencia a una legislación de tolerancia, que no quiso ya tener para nada en cuenta el derecho vigente en el imperio[26].

La patente de tolerancia de José II (13-10-1781), influida por las ideas del jurista Martini[27] y del consejero de la corte Beck, concedió a las ligas religiosas de Augsburgo y Suiza (luteranos y reformados), así como a los griegos no unidos, con independencia de la situación jurídica hasta entonces, un moderado ejercicio privado de su religión y ciertos derechos civiles, que terminaron en una equiparación jurídica limitada con los católicos[28]. Una vez que los no católicos se hallaban ya en posesión del libre ejercicio de la

---

25. ARETIN, I 147.

26. IPO art. VII, 2. Contra el derecho del imperio chocó por ejemplo la legislación de tolerancia en Austria, pues los griegos no unidos fueron reconocidos como comunidad religiosa tolerada. Respecto de la legislación de tolerancia de José II, véase recientemente: CH.H. O'BRIEN, *Ideas of religious toleration at the time of Joseph II. A Study of the enlightenment among catholics in Austria*, Filadelfia 1969.

27. Karl Anton barón de Martini, aunque no tuvo el mismo papel que Christian August, barón de Beck, que fue profesor de José II, admitía una libertad de conciencia que se sustraía a las intervenciones de los príncipes, pero también establecía diferencias entre la religión verdadera y la predominante, entre la religión falsa y la meramente tolerada, entre el culto divino público y el ejercicio privado de la religión. Beck en su derecho natural y de gentes, se encuentra en el terreno de la tolerancia, aunque sin descender a detalles acerca de su configuración legal.

28. G. FRANK, *Das Toleranz-Patent Kaiser Josephs II.*, Viena 1882; G. MECENSEFFY, *Gesch. des Protestantismus in Österreich*, Graz 1956, 208.

religión, debían contentarse con ello. La posición de privilegio de la Iglesia romano-católica —básicamente sólo ella tenía derecho al ejercicio público de la religión—, no debería verse perjudicada por la patente de religión, los templos no católicos no podían tener torre, campanas ni accesos desde la calle principal, y los derechos de estola quedaban reservados al párroco correspondiente. Aparte de las comunidades religiosas autorizadas, no se toleraron ni las sectas ni los deístas, si bien se admitió la emancipación de los judíos a pesar de la aversión que el emperador sentía hacia ellos[29].

La patente de tolerancia de José II, a pesar de las objeciones de la curia y de las nunciaturas[30], pronto creó escuela en los territorios eclesiásticos del imperio, en el principado arzobispado de Salzburgo bajo el ilustrado Hieronymus Colloredo, en el electorado de Colonia bajo el hermano más joven del emperador, Max Franz, y en el electorado de Tréveris bajo Clemens Wenzeslaus de Sajonia, sin que por ello quedara restringida la posición dominante de la Iglesia católica ni se favoreciera la indiferencia religiosa.

Las osadas reformas, muchas veces desconsideradas, las minuciosas intervenciones en la vida eclesiástica y en las costumbres piadosas del pueblo, la «intolerable tutela» (H. Tüchle) de la Iglesia por parte del Estado desacreditaron en definitiva al josefinismo como movimiento reformista a pesar de haber eliminado algunos abusos y de haber introducido novedades dignas de mención, y sacudieron los fundamentos de la fe viva de una manera que resultaba peligrosa incluso para el mismo Estado.

Fueron inútiles las llamadas de la curia, y de los nuncios de Viena Giuseppe Garampi y G.B. Caprara contra la Iglesia estatal josefinista. Sólo algunas concesiones insignificantes, hechas más por cortesía que por acuerdo sobre los problemas esenciales, aportó el viaje *apostólico* de Pío VI a Viena (1782), donde el papa y el emperador hablaron al principio de forma conciliadora, pero sin

---

29. Con fecha del 2 de enero de 1782 se suprimió el arancel para los judíos extranjeros; el 29 de marzo de 1788 se eliminaron en Galizia las disposiciones relativas al vestido. Además, los judíos obtuvieron el derecho de aprender un oficio, de asistir a la universidad, de abrir talleres. Las patentes prescribían los nombres de varones y mujeres permitidos en adelante «para el uso de la nación judía».

30. H. STEVENS, *Toleranzbestrebungen im Rheinland während der Zeit der Aufklärung* (tesis) Bonn 1938; H. RAAB, *Die Finalrelation des Kölner Nuntius Carlo Bellisomi*, RQ 51 (1956) 88s 114s.

compromiso, sobre la patente de tolerancia, la supresión de las bulas *In coena Domini* y *Unigenitus*, y después con creciente distanciamiento sobre casi todas las cuestiones de política eclesiástica. Sólo con la visita de José II a Roma (diciembre de 1783), aparentemente casual pero exactamente calculada, se pudo evitar una ruptura abierta. Otro resultado de la visita a Roma fue el concordato (20-1-1784) sobre el derecho de nombramiento ejercido hasta aquel momento por la santa sede en los ducados de Milán y Mantua.

En la cumbre de la oposición eclesiástica contra el josefinismo, en los territorios hereditarios muy débil en conjunto, se hallaba el arzobispo de Viena, cardenal Cristoph Anton Migazzi. En Hungría, donde no se deseaba «un despotismo ilustrado, sino una monarquía aristocrática» [31], el cardenal primado Josef Batthyány von Gran fue un adversario consecuente de la Iglesia estatal. Después de la poco gloriosa campaña contra los turcos se produjo en el reino una resistencia abierta, y José II revocó sus medidas de reforma a excepción de la patente de tolerancia. Los arzobispos de Colonia y Tréveris, príncipes electores del imperio, manifestaron sus reservas contra algunas reformas [32]. Donde más violenta oposición encontraron la Iglesia estatal josefinista y el sistema centralista y burocrático fue en el clero de los Países Bajos austríacos, a cuya cabeza se encontraba el arzobispo de Malinas Johann Heinrich Ferdinand, conde de Franckenberg, y en las ciudades y Estados de esta provincia. Cuando José II suprimió la *Joyeuse Entrée*, la rebelión brabanzona puso fin a la soberanía austríaca, a excepción de los territorios en torno a Luxemburgo [33].

Con el «derrumbamiento físico-psíquico y moral del aislado y amargado emperador» [34] y la subida al trono de su hermano Leopoldo II, de mentalidad no menos orientada hacia la Iglesia estatal, aunque más prudente, se inició una suavización del sistema josefinista. Esta suavización, que se manifestó en la restauración de algunas colegiatas y monasterios y en la modificación de la orga-

---

31. H.L. MIKOLETZKY, *Österreich. Das grosse 18. Jh. Von Leopold I. bis Leopold II.*, Viena 1967, 367.

32. G. MOHNIKE, *Briefwechsel zwischen Kaiser Joseph II und Clemens Wenzel, Churfürsten von Trier*, ZHTh 4 (Leipzig 1834) 241-290.

33. H. STRADAL, *Die brabantische Revolution des Jahres 1789 aus Wiener Sicht*, «Anciens Pays et Assemblées d'Etat» 47 (Bruselas 1968) 273-317.

34. A. WANDRUSKA, *Leopold II.*, II 97.

nización del culto divino vigente hasta entonces, no debe interpretarse sin embargo como desintegración de la Iglesia estatal, sino como contribución a la restauración de la paz; en definitiva, el programa de Iglesia estatal de Leopoldo llegó más allá de las reformas de su hermano mayor. A causa de la resistencia de la burocracia no dominada todavía por completo por el espíritu josefinista, no pudo llegarse todavía a la plena explotación de la Iglesia estatal. Incluso después de 1815, cuando con el romanticismo de Viena y la restauración eclesiástica en torno a Friedrich Schlegel, Adam Müller, Zacharias Werner, Clemens Maria Hofbauer, se inició un movimiento contrario a la ilustración y el josefinismo, sólo quedó en un movimiento de arranque hacia su superación. Después de la revolución de julio, el josefinismo se radicalizó desde el punto de vista filosófico y político, luego se fue debilitando cada vez más, hasta que en 1859 se convirtió en una fuerza determinante de la historia austríaca [35]. Sus consecuencias se dejan sentir aun hoy día en numerosos campos.

### *La Iglesia estatal en el electorado de Baviera*

La transición de la jurisdicción eclesiástica de la *Bavaria sacra*, consolidada por la tradición, tratada demasiado rigurosamente en la época de la contrarreforma y del absolutismo confesional, a la Iglesia estatal de carácter ilustrado, se inició ya desde mediados del siglo XVIII. Es cierto que el príncipe elector Max III Joseph (1745-77), como su predecesor, se presentó «muchos días al año en público ante su pueblo como soberano católico» [36] y se aferró a la exclusiva catolicidad del país. Pero bajo su gobierno se acentúa aún más, en la teoría y en la práctica, la tendencia a la Iglesia estatal, con mayor escándalo para la ortodoxia piadosa. En términos generales, la ilustración llegó a los territorios católicos del imperio, más tarde que a los territorios protestantes y el racionalismo influyó menos en aquéllos que en éstos. Las antiguas tendencias jurídicas de la iglesia estatal no recibieron de la ilustración una

35. E. WINTER, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormarz*, Viena 1968.
36. RALL, *Kurbayern* 255.

transformación completa, sino sólo nuevos acentos y unas bases falsamente interpretadas como pérdida de sustancia religiosa, procedentes del derecho racional, no tanto de la historia, y sobre todo de la idea de un Estado ilustrado y benefactor.

El problema básico de la política eclesiástica de Baviera continuó siendo, desde el siglo XVI hasta el XIX, la liberación del territorio estatal de Baviera respecto de la antigua organización diocesana y metropolitana, garantizada por la constitución del imperio. El proyecto de secularización de Carlos VII, que debería haber supuesto la solución, de un golpe, de este problema básico y haber abierto el camino hacia una nueva organización, no pudo ponerse en práctica [37]. Fracasaron también las tentativas de crear obispados propios del país.

La ilustración moderada, determinada por la wurzburguense escuela de canonistas de Barthel, por las ideas de Christian Wolff (1679-1754) y de Christian Thomasius (1655-1728) comenzó a abrirse paso influida por Johann Adam von Ickstatt [38] (1702-66), que en 1741 fue llamado de Wurzburgo a Munich como preceptor del Max III Joseph, futuro príncipe elector, y en 1746 desempeñó la primera cátedra de la facultad jurídica y la función de director en la universidad de Ingolstadt. Johann Georg von Lori, discípulo de Ickstatt, y, al igual que su maestro, decidido adversario de los jesuitas [39], prosiguió la evolución y puso las bases de la *academia de Coira y Baviera* [40].

La reforma de la Iglesia estatal y la nueva fundamentación de los *iura circa sacra*, propiciados en buena parte por la situación económica y política de emergencia después de la guerra de sucesión austríaca y de la guerra de los siete años que entonces se

---

37. Véase más adelante p. 701.

38. A. KLUCKHOHN, *Der Freiherr von Ickstatt und das Unterrichtswesen in Bayern unter dem Churfürsten Maximilian Joseph*, Munich 1869; M. SPINDLER, *Electoralis Academiae Primordia*, Munich 1959; índice; L. HAMMERMAYER, *Gründungs- und Frühgeschichte der Bayerischen Akademie*, Kallmünz 1959, índice.

39. R.V. DÜLMEN, *Antijesuitismus und Aufklärung in Deutschland*, HJ 89 (1969) 52-80. En relación con el antijesuitismo del clero de la Iglesia imperial, en especial de los canonistas de la escuela de Barthel, cf. H. RAAB, *Georg Christoph Neller und Febronius*, AMrhKG 11 (1959) 186ss.

40. L. HAMMERMAYER, *Gründungs- und Frühgeschichte* 44s; el discípulo de Lori M.A.V. BERGMANN, *De Ducum Boioariae Iure regio praesertim succedendi in Nobilium Patriae feuda activa gentilitia extinctis Masculis*, Munich 1754, fundamentó la jurisdicción del regalismo estatal en la historia y la hizo remontar hasta los agiolfinger.

estaba librando, no se apoyan tanto en las bases del derecho eclesiástico de la escuela de canonistas de Wurzburgo cuanto en las ideas del profesor de Ickstatt, Wolff, en Pufendorf y Thomasius [41], y resucitan el antiguo derecho bávaro de la Iglesia estatal. La disposición del consejo de la corte de 1750, inspirada en la política eclesiástica territorialista del siglo XVIII, según la cual la Iglesia era sólo una organización del Estado, presentaba como obligación propia del príncipe del país cuidar «del aumento de la gloria de Dios, la propagación de la verdadera religión católica y la prevención de toda herejía, superstición y error perniciosos.» El iniciador propiamente dicho en 1761 de las medidas cesaristas que ya no se apoyaban, como hasta entonces, en privilegios o concordatos, sino en el mismo derecho del Estado, fue Peter von Osterwald [42] (1717-77), convertido de Weilburg, discípulo de Wolff y desde 1761 director laico del consejo eclesiástico. Su escrito programático *Veremund von Lochsteins Gründe sowohl für als wider die geistliche Immunität in zeitlichen Dingen* (Estrasburgo 1766) [43], nacido a propósito de las disputas en torno a los diezmos con los monasterios de Baviera, se basaba en Van Espen, Giannone, Grotius y Pufendorf y rechazaba como arrogancia la inmunidad reclamada hasta entonces por el poder eclesiástico, y la teoría de los curialistas sobre la relación entre Iglesia y Estado, a la que calificaba de «doctrina monstruosa», «lenguaje de todos los reos de lesa majestad».

Contra la idea dominante hasta entonces de la inmunidad personal y real de la clerecía, por la que se descartaba a éstos del

---

41. HABENSCHADEN, *Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor* 335, nota 3, contra Pfeilschifter-Baumeister, que subraya la influencia de Wolff y atribuye «toda la reforma regalista, que tuvo lugar bajo la influencia de Ickstatt» a Pufendorf y Thomasius. RALL 260, en relación con el origen del movimiento de reforma, se refiere también a la «orientación en la teoría inglesa del derecho natural».

42. H. RAAB, LThK² VII (1962) 1284; examinan el fondo del problema PFEILSCHIFTER,-BAUMEISTER 101ss; Osterwald profesó «durante toda su vida el típico rigor del neófito». Para él «el Estado exclusivamente católico fue el axioma central de su pensamiento jurídico en relación con la Iglesia estatal. La tolerancia josefinista o la de Maurer de la época de Montgelas es totalmente extraña al sistema de reforma de Osterwald» (PFEILSCHIFTER-BAUMEISTER 103). J. GEBELE, *Peter von Osterwald, ein Beitrag zur Gesch. der Aufklärung unter Kurfürst Max. III. Joseph*, Munich 1891; RALL, *Kurbayern* pass.; M. SPINDLER, o.c., esp. 521; L. HAMMERMAYER, o.c., pass.

43. Cuando el príncipe-obispo de Freising Clemens Wenzeslaus de Sajonia prohibió el libro de Osterwald, que hasta 1770 había alcanzado cuatro ediciones, el príncipe elector extendió un mandato contra el príncipe obispo (29-8-1766).

cuerpo común de los súbditos, Osterwald apunta que la inmunidad del clero y su subordinación a otro poder soberano contradice a la soberanía del Estado. La inmunidad clerical en cosas temporales es un privilegio estatal, y por tanto se puede delimitar o revocar en cualquier momento. La inmunidad local (el derecho de asilo) debe quedar suprimida. Todos los asuntos mixtos, que son solamente anexos a los asuntos espirituales, como contrato matrimonial, fundaciones, exención del clero, cosas espirituales no necesarias para la bienaventuranza del hombre (por ejemplo peregrinaciones, procesiones, etc.), son por su propia naturaleza competencia del Estado.

El objetivo de Osterwald era sustituir los numerosos acuerdos con cada uno de los obispos príncipes de los últimos 150 años, acuerdos muchas veces obscuros en sus disposiciones, y muy diferentes en sus ideas básicas, por un concordato uniforme, para desarrollar ulteriormente los derechos de jurisdicción eclesiástica de los soberanos del país, implantando un Estado benefactor moderadamente ilustrado. Bajo la impresión de su escrito, que abría al Estado grandes posibilidades de intervención, incluso en la esfera propiamente eclesiástica, pero por otra parte negaba a la Iglesia toda posibilidad de intervención en asuntos temporales, el gobierno de Baviera cargó al clero con impuestos «para las necesidades del país», en virtud del derecho soberano (1769, 1770). Más adelante, y bajo la presión de las crecientes dificultades con la propia clerecía y por consideraciones financieras, trató de conseguir autorizaciones papales para los diezmos concedidas con fecha de 21 de septiembre de 1771.

En virtud también de razones económicas se promulgó la sensacional ley de amortización del 13 de octubre de 1764. Tras la patente ineficacia de precedentes leyes de amortización (1672, 1704, 1730), se acometió con energía la batalla contra la mano muerta en Baviera, batalla cuyos inicios se remontaban a la baja edad media [44]. La reorganización del consejo eclesiástico (20-8-1768) con la restauración de la influencia de los laicos, tal como había

44. M. DOEBERL, *Der Ursprung der Amortisationsgesetzgebung in Bayern* = Forschungen zur Gesch. Bayerns 10 (1902). Como dato comparativo, remitimos a la legislación de amortización del elector de Maguncia, que se remonta a Adolfo II de Nassau (1462). Sobre este problema existe una investigación detallada de H. ILLICH.

ocurrido antes del concordato de 1583, mejoró las posibilidades de transformar en hechos las ideas territorialistas de la Iglesia estatal. Un primer mandato relativo a los conventos (29-9-1768) exigía datos exactos sobre su situación y el envío de las cartas de fundación. La creación de hermandades quedaba sometida a la aprobación del soberano territorial (9-12-1768); las hermandades ya existentes debían confeccionar un informe lo más exacto posible sobre el origen y los fundadores, estatutos, organizaciones y bienes de que disponía (7-4-1769). El mandato de indigenado (20-12-1768) excluyó a los extranjeros o a las personas no naturalizadas de todos los beneficios [45].

Los mandatos de reforma del año siguiente se referían al «poder de protección y patronato sobre la religión y la Iglesia» concedido por Dios al príncipe elector. El 16 de febrero de 1769 se creó una oficina estatal de censura de libros, independiente de cualquier censura eclesiástica. Debido a la «necesidad especialmente urgente de una reforma del derecho esponsalicio eclesiástico [46], el mandato de esponsales (24-7-1769) promulgaba disposiciones estrictas en cuanto a la forma: las promesas matrimoniales deberían celebrarse en adelante en presencia de dos testigos; en caso de personas jóvenes o carentes de bienes de fortuna se requería la autorización paterna, tutelar o del superior, y las diferencias que surgieran en esta cuestión quedaban sometidas a la jurisdicción temporal. Los mandatos relativos a cuestiones conventuales, en parte justificados, y que pretendían volver al estado de la «primera fundación», se vieron acelerados por el descubrimiento y utilización publicitaria de abusos y por las tendencias antimonásticas de la ilustración. Un mandato de reforma religiosa (2-11-1769) prohibía la emisión de votos solemnes antes de cumplir los veintiún años de edad, delimitaba el poder coercitivo de los superiores religiosos, suprimía las cárceles de los conventos, permitía en algunos casos, ya desde fines del siglo XVI, el *recursus ad principem* contra abusos del poder eclesiástico y prohibía en general las colectas realizadas por los monjes.

Después de haber sido prohibidas en 1763 las visitas y la

---

45. Respecto a las diferencias que surgieron entre Baviera y Austria sobre el mandato de indigenato, cf. PFEILSCHIFTER-BAUMEISTER 120s.

46. PFEILSCHIFTER-BAUMEISTER 125.

inspección electoral de prelados extranjeros en Baviera, un mandato del 30 de diciembre de 1769 pretendía la total independización de los monasterios bávaros respecto de todos los superiores y provincias extranjeros. Si existían más de tres conventos de una misma orden en Baviera, debería erigirse una provincia bávara autónoma. El número de los extranjeros en las comunidades conventuales no debía pasar nunca de la sexta parte de los residentes; solamente los nacidos en el país tenían derecho a ser elegidos. A las elecciones episcopales de Freising, Ratisbona, Passau y Chiemsee debían enviarse en adelante, junto a comisarios imperiales, comisarios electorales bávaros; se ampliaron además notablemente los derechos de los comisarios de los principados electorales en las elecciones de prelados. El *placet* que ya se había empleado hasta entonces en forma ocasional, se prescribió el 3 de abril de 1770 para todas las disposiciones eclesiásticas y se amplió la práctica del recurso.

El congreso de delegados de los obispos del electorado de Baviera celebrado en Salzburgo (1770-71)[47] representa la reacción episcopalista-febroniana ante este programa de la Iglesia estatal ilustrada, que culminó en la petición de que se crearan uno o varios obispados del país. Pero no pudieron llevarse a la práctica las propuestas hechas principalmente por el decano del cabildo de Salzburgo y futuro obispo de Chiemsee, conde Ferdinand Christoph zu Zeil, dada la difícil situación política, la falta de armonía del episcopado bávaro, y la política eclesiástica de Baviera, renuente a todo acuerdo con la curia. Zeil gestionó en Munich un acuerdo equilibrado sobre la elección de prelados (1774); las negociaciones en torno a un concordato único fracasaron, sin embargo, con la muerte del príncipe elector Max III Joseph (1777). Los objetivos de la Iglesia estatal en Baviera sólo podrían imponerse a través de una alianza con Roma en contra del episcopado imperial, como pudo ya colegirse de las conversaciones llevadas a cabo el año 1776 en Munich respecto a la creación de una nunciatura.

Bajo el gobierno del sensible, inestable y activo Karl Theodor (1742/77-99) que oscilaba «entre la ilustración y su contrario, que

47. L. HAMMERMAYER: M. SPINDLER (dir.), *Handbuch der bayerischen Geschichte* II, Munich 1966, 1096, valora el congreso de Salzburgo «como ataque peligroso de la Iglesia imperial episcopalista contra el territorialismo de Baviera».

en 1790 volvió a pasar al polo opuesto»[48], y que tras la extinción de la rama guillermina de los Wittelsbach unió en sus manos el electorado del Palatinado y Baviera, no sólo se mantuvo vigente la Iglesia estatal, sino que por medio de disposiciones aisladas se amplió hasta convertir la protección que el soberano territorial debía dispensar a su iglesia en una especie de administración de la misma[49], de manera que se llegó hasta el «total amordazamiento de la Iglesia» (Schwaiger). En la reorganización del consejo eclesiástico (1779) se amplió el *recursus ab abusu* y se reguló legalmente y se volvió a exigir con más rigor el *placet*. La creación, por parte de la corte, de una rama bávara autónoma de la orden de Malta (1781), respecto de la cual se había proyectado en principio una secularización parcial a fin de proveer a los protegidos de los príncipes, aunque más tarde se prefirió recurrir a los considerables bienes de la suprimida Compañía de Jesús, desató una reacción de los prelados bávaros rápidamente fracasada, pero no provocó objeción alguna de Roma.

Las buenas relaciones con la curia no se vieron perturbadas por las medidas eclesiásticas de Karl Theodor. Estas relaciones se habían consolidado desde el encuentro personal con Pío VI en Munich (1782) y se mantuvieron en vigor incluso durante la disputa en torno a la nunciatura[50], banco de prueba de la oposición de la Iglesia imperial. Es cierto que Karl Theodor no consiguió su último objetivo, basado en el principio territorial, y recibido de la tradición política eclesiástica de los Wittelsbach, que era la desmembración de Baviera de la Iglesia imperial y la creación de uno o varios obispados del país[51]; sin embargo, logró de Pío VI la solución de compromiso de establecer una nunciatura permanente en Munich (1785) y someter a su voluntad la *Bavaria sacra* durante la disputa en torno a la nunciatura, dada su alianza con Roma[52]. Roma consintió, por medio del breve *Convenit pro-*

---

48. RALL, *Kurbayern* 256.
49. RALL, *Kurbayern* 270.
50. Véase antes, p. 655.
51. HABENSCHADEN, *Die Kirchenpolitik Bayerns* 339.
52. Véase antes p. 655-660. Se refiere también al papel pasivo del príncipe obispo de Ratisbona en la disputa de la nunciatura E. MEISSNER, *Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711-1787)*, Tubinga 1969, 225s. Fugger no vio tanto en los derechos del nuncio de Munich, «sino más bien en las pretensiones de los cuatro arzobispos del congreso de Ems el peligro principal para la jurisdicción de los ordinarios».

*vide* (15-12-1789), en crear un obispado de palacio, exento de la federación diocesana de Freising y de la federación metropolitana de Salzburgo, limitado sin embargo a la nueva fundación de la colegiata de Nuestra Señora y a las iglesias de la corte, conforme al modelo de Cerdeña y Nápoles. La vinculación del cargo de obispo de la corte a la presidencia del consejo eclesiástico subrayó las intenciones políticas eclesiásticas del gobierno bávaro frente el episcopado. Como dio a entender la modificación de la capitulación electoral por parte del cabildo catedral en favor del obispo de Freising, que fue el más afectado, se trataba de una intromisión revolucionaria en la constitución de la Iglesia alemana que databa ya de mil años y del inicio, modesto en sus comienzos, de una nueva organización de los obispados bávaros.

Las tensiones existentes entre el obispado de la corte de Munich y el ordinario de Freising explican también en parte la intervención de Karl Theodor en la elección del obispo de Freising, realizada durante el interregno de 1790 y violentamente atacada por los publicistas episcopalistas. Oponiéndose a los estatutos del cabildo catedralicio y basándose en sus derechos de vicario imperial del palatinado [53], Karl Theodor eliminó prácticamente el derecho de libre elección e impuso al príncipe prior de Berchtesgaden, Joseph Conrad von Schroffenberg, conocido adversario del episcopalismo. A pesar de las protestas del cabildo catedral y del príncipe elector de Maguncia, Friedrich Karl von Erthal, como archicanciller y como «primer obispo de la Iglesia alemana», envió comisarios del vicariato imperial a las elecciones episcopales de Ratisbona y Eichstätt. En Ratisbona consiguió encauzar los votos hacia su candidato; se trataba otra vez de Schroffenberg, que en 1795 accedió a una anexión de su principado-abadía de Berchtesgaden a Baviera en forma equivalente a una secularización. Quedó sin efecto la publicación de las primeras preces durante el vicariato imperial [54]. En estas elecciones episcopales Karl

---

53. W. HERMKES, *Das Reichsvikariat in Deutschland. Reichsvikare nach dem Tode des Kaisers von der Goldenen Bulle bis zum Ende des Reiches*, Karlsruhe 1968, 110ss; además J.R.v. ROTH, *Von den anmasslichen Rechte eines Reichverwesers, Reichsvikarliatskommissarien zu den teutschen Bischofswahlen zu schicken*, 1780; id., *Einige staatrechtliche Betrachtungen über die in den zwischen Kurmainz und Kurpfalz gewechselten Staatsschriften aufgestellten Grundsaetze, die kurpfälzischen Reichsvikariats und kurmainzischen Erzkanzlariats-Gerechtsamen, waehrenden Zwischenreiche betreffend*, 1790.

54. Respecto del derecho de las primeras preces, solicitado también por el elector

Theodor «impuso un principio que abrió nuevas posibilidades a la Iglesia estatal de Baviera para futuros interregnos»[55].

Los derechos de los comisarios electores bávaros, implantados ya bajo Max III Joseph, en las elecciones de los monasterios en regimen de subarriendo *(Landsasserey)*, fueron ampliados nuevamente por un decreto del 5 de febrero de 1791, con el fin de «mantener en pie la libertad canónica»[56]. Las medidas dictadas por la Iglesia estatal contra los monasterios en 1793 al reglamentar las vesticiones y profesiones se inspiraron abiertamente en la ilustración. Una tendencia católica reformadora que trataba de cortar abusos parece inspirar la reducción del número de procesiones y peregrinaciones, la prohibición de representaciones de la pasión y la moderada enumeración de días festivos.

Deben considerarse como resultado de la alianza entre Roma y la Iglesia estatal de Baviera frente al episcopalismo las disposiciones relativas a los diezmos, aprobadas por Pío VI, y que tenían como fin eliminar la situación de emergencia que se dio entre 1787 y 1798. Su aplicación sancionó la absoluta soberanía fiscal del Estado y consolidó su autoridad sobre la Iglesia que desde cierto tiempo percibía los efectos de la secularización general. El nuncio Ziucci, con fines de medro personal, contribuyó a reafirmar una Iglesia estatal más opresiva todavía en el futuro que se avecinaba, amenazado por guerras y alteraciones en el orden político. La secularización de 1803 eliminó los estados eclesiásticos que, como cuerpos extraños dentro del territorio de Baviera, fueron los auténticos adversarios de la Iglesia estatal, y abrió la posibilidad de proceder a la reorganización eclesiástica deseada desde el siglo XVI.

---

de Sajonia, como vicario imperial, cf. la referencia de H. BAUER, *Das Recht der ersten Bitte bei den deutschen Königen bis auf Karl IV.*, Stuttgart 1919, 128. Para las pretensiones del elector del palatinado, ver además las referencias de L. JADIN, *L'Europe au début du XVIII^e siècle. Correspondance du Baron Karg de Bebenbourg, Chancellier du Prince-Évêque de Liège, Joseph Clément de Bavière, Archevêque Électeur de Cologne, avec le Cardinal Paolucci* I, Roma-Bruselas 1968, 476 486.

55. ARETIN I 420.

56. M. DOEBERL, *Entwicklungsgeschichte Bayerns* II, Munich 1928, 363; B. WALCHER, *Beiträge zur Gesch. der bayerischen Abtswahlen mit besonderer Berücksichtigung der Benediktinerklöster*, 1930, 26. Respecto del envío de comisarios electorales bávaros a las elecciones de obispos, cf. H. RAAB, *Clemens Wenzeslaus* I, Friburgo de Brisgovia 1962, 355-359. La medida estaba fundada en «el régimen de subarriendo *(Landsasserey)* a que estos prelados (Freisinga, Ratisbona, Eichstatt y Passavia) estaban sujetos con respecto a sus duques desde antiguo, a partir del siglo XIV».

## XXV. Estado e iglesia en Polonia y Lituania hasta el fin de la república aristocrática

Por Bernhard Stasiewski

Profesor de universidad en Bonn

BIBLIOGRAFÍA: A. THEINER, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitorum historiam illustrantia* IV Roma 1864; K. VÖLKER, *Kirchengeschichte Polens,* Berlín-Leipzig 1930; A. KLAWEK, *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce* Cracovia 1948; A.M. AMMANN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950; *The Cambridge History of Poland,* edic. dir. por W.F. REDDAWAY - J.H. PENSON - O. HALECKI - R. DYBOSKI, 2 vol.. Cambridge 1950-51; Z. SZOSTKIEWICZ, *Katalog biskupów obrz. lac. przedrozbiorowej Polski:* Sacrum Poloniae Millenium I, Roma 1954, 391-608; J. UMIŃSKI, *Historia Kościoła,* edic. dir. por W. URBAN II, Oppeln 1960; K. GÓRSKI, *Od religijności do mistyki, zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce* I, Lublín 1962; G. RHODE, *Kleine Geschichte Polens,* Darmstadt 1965; J. TAZBIR, *Historia kościola katolickiego w Polsce 1460-1795,* Varsovia 1966; *History of Poland,* Varsovia 1968; B. STASIEWSKI, *Tausend Jahre polnischer Kirchengeschichte,* «Kirche im Osten» 10 (1967) 48-67; *Le millénaire du catholicisme en Pologne,* Lublín 1969.

Durante el reinado de Segismundo III (1587-1632) Ladislao IV (1632-48) se llevó a cabo la contrarreforma en Polonia-Lituania [1]. La curia romana esperaba de los reyes polacos un apoyo para su diplomacia en la Europa oriental, y los incluyó en las coaliciones promovidas por ella para defenderse contra el peligro de los turcos y en sus esfuerzos por ganar a los ortodoxos para la unión. En 1648, al ser elegido rey el cardenal Jan Kazimierz S.J., Inocencio X le dispensó de los votos y lo redujo al estado laical. El nuevo monarca consiguió pacificar transitoriamente el país oprimido por las incursiones de los suecos, rusos y turcos y por las rebeliones de los cosacos. La heroica defensa del convento de paulinos en Jasna Góra cerca de Czestochowa, en 1655, fue el motivo de que este centro de peregrinaciones marianas se convirtiera en un santuario nacional polaco. En 1656 el rey declaró a María reina de Polonia *(Regina Poloniae).* Los esfuerzos de la

1. H. JEDIN, MHI V, 708-712.

corte francesa y de los Habsburgo por lograr influencia en Polonia y las dificultades internas y externas le impulsaron a abdicar. Hasta Jan III Sobieski (1674-96) no se obtuvieron victorias importantes contra los turcos. Sobieski tuvo una participación decisiva en el levantamiento del bloqueo de Viena, sitiada por los turcos, en 1683 —Polonia desempeñó una vez más su papel de *muralla del occidente (antemurale christianitatis)*—, pero no pudo doblegar las reclamaciones de la nobleza que exigía sus privilegios. El estado polaco-lituano padeció bajo la ilimitada libertad de la nobleza *(szlachta)* y el funesto derecho de reclamación de todos los diputados del país en el Sejm *(liberum veto).*

Durante el interregno, el cardenal primado, Michael Radziejowski hizo propaganda en favor del candidato francés, el príncipe François Louis Conti; el grupo de nobles apoyado por la corte del emperador Habsburgo intervino en favor del príncipe elector Friedrich Augusto *el Fuerte* de la línea de los Wettin, quien antes de las elecciones se convirtió en secreto a la fe católica[2] y que como rey de los polacos adoptó el nombre de Augusto II (1697-1733). El antagonista del rey, Stanislaus Leszcyński[3] apoyado por los suecos y posteriormente por su suegro Luis XIV, sólo pudo imponer su candidatura durante la guerra del norte (1704-09) y luego en la guerra polaca de sucesión al trono (1733-35). Pero a la muerte de Augusto II, el emperador Carlos VI y la zarina Anna Iwanowna hicieron que fuera elevado al trono polaco un hijo del monarca difunto, que tomó el nombre de Augusto III (1735-63).

La contrarreforma acentuó el poder político eclesiástico del catolicismo. Los protestantes fueron oprimidos, y desde 1717 se les prohibió edificar nuevas iglesias; en 1724, tras un asalto de la población protestante de Thorn contra el gimnasio de los jesuitas, se procedió al ajusticiamiento del alcalde y de otros nueve protestantes. Los uniatas, que eran tratados en el siglo XVII como católicos de segunda clase, tuvieron que aceptar determinadas formas y costumbres de la Iglesia estatal romano-católica[4]. Asi-

---

2. P. Hildebrand, *Die polnische Königswahl von 1697 und die Konversion Augusts I des Starken,* Roma 1907.

3. J. Staszewski, *Stosunki Augusta II z kuria rzymska w latach 1704-06,* Thorn 1965.

4. Véase antes cap. XIV, p. 343.

mismo quedaron restringidos los derechos de los fieles ortodoxos. Los reyes de Prusia tomaron a su cargo la defensa de los protestantes, los zares, la de los ortodoxos. Ya en la época de los reyes sajones, los rusos intervinieron repetidamente en los asuntos polacos, sus tropas se establecieron en el país desde 1717, para yugular toda oposición contraria a sus intereses. Catalina II [5] tras la muerte de Augusto III, ayudó a su favorito Stanislaw August Poniatowski a conseguir la corona real (1764-1795) [6]. Las tendencias expansionistas de las grandes potencias vecinas, junto al predominio y disensión de la nobleza, provocaron la disolución de Polonia a finales del siglo XVIII [7].

La oposición católico-patriótica, que bajo el obispo Adam Stanislaw Krašinski, de Kamieniec, formó la confederación de Bar, en 1768, no pudo contener el avance ruso; los insurrectos fueron eliminados por los rusos después de una lucha de cuatro años. Debido al primer reparto, estipulado en 1772 entre Rusia, Austria y Prusia, Polonia perdió aproximadamente el 30 % de su territorio y casi la mitad de sus habitantes. En las tentativas de estabilizar las circunstancias, mediante reformas realizadas en el interior, participaron renombrados eclesiásticos, como el famoso predicador y político escolapio Stanislaw Konarski (1700-1773) [8], el obispo Adam Stanislaw Naruszewicz, de Luck (1733-1796), considerado como el fundador de la moderna historiografía polaca, y el canónigo Hugo Kollatej (1750-1812), que renovó la academia de Cracovia. También participaron en la redacción de la constitución del 3 de mayo de 1791, en la que se reconoce la religión católica como la dominante en el Estado, pero garantizando la libertad del ejercicio de la religión a todos los disidentes. El segundo reparto de Polonia fue realizado en 1793 por Rusia y Prusia, y en el tercero, en 1795, las tres potencias vecinas se apoderaron de la totalidad del país y con ello frustraron de modo abrupto los esfuerzos hacia una renovación interna. Se

---

5. Véase antes cap. XIII, p. 318s.

6. K. ZERNACK, *Stanislaus August Poniatowski*, JGO NF 15 (1967) 391-392.

7. EVERSLEY, *The Partitions of Poland*, Londres 1915; H.H. KAPLAN, *The first Partition of Poland*, Nueva York-Londres 1962.

8. W. KONOPCZYŃSKI, *Stanislaw Konarski*, Varsovia 1926; M. PLEZIA, *Dookola reformy szkolnej St. Konarskiego*, Lublín 1953; L. KURDYBACHA, *Dzialalność pedagogiczna Stanislawa Konarskiego*, Breslau-Varsovia 1957.

borró de los mapas el nombre de Polonia. El nuncio Lorenzo Litta (1793-95) formuló en vano una protesta solemne contra la desmembración de Polonia-Lituania, en virtud de la cual Rusia se apoderó de 465 000 km², Prusia de 145 000 km² y Austria de 115 000 km².

En su aspecto material la Iglesia quedó notablemente debilitada por las confiscaciones y secularizaciones. Su organización, con las dos provincias de Gniezno y Lvov, quedó enzarzada en una maraña de disputas de política eclesiástica. Las órdenes religiosas, que después del concilio tridentino configuraron la espiritualidad del catolicismo polaco, al principio bajo influencia española y después bajo la francesa, perdieron numerosos conventos. A pesar de las amenazas procedentes de la Rusia ortodoxa, de la Iglesia estatal josefinista de Austria y de la orientación protestante de Prusia, la pertenencia a la Iglesia católica representó para la mayoría de los polacos, en los siguientes decenios, un lazo que los unió por encima de las fronteras de los territorios repartidos.

## XXVI. El ocaso de la iglesia imperial en la gran secularización

Por Heribert Raab

Profesor de universidad en Friburgo de Suiza

FUENTES: *Protokoll der ausserordentlichen Reichsdeputation zu Regensburg*, 6 vol. (2 vol. de documentos, 4 de anexos), Ratisbona 1803; A.CH. GASPARI, *Der Deputations-Rezess mit histor., geograph. und statis. Erläuterungen und einer Vergleichungstafel*, 2 vol., Hamburgo 1803; id., *Der französisch-russische Entschädigungsplan mit histor., geograph. und statist. Erläuterungen*, Hamburgo 1802; TH. v. TRAITTEUR, *Der deutschen Reichsstände Verlust auf dem linken Rheinufer und der Besitzungen der katholischen Geistlichkeit auf dem rechten, nach Grösse, Bevölkerung und Einkünften geschätzt*, Mannheim 1799; G.F. MARTENS, *Recueil des principaux traités... conclus par les puissances de l'Europe... depuis 1761 jusqu'á present*, 8 vol., Gotinga ²1817-35; C.W. v. LANCIZOLLE, *Übersicht der deutschen Reichsstandschafts- u. Territorial-Verhältnisse vor dem frz. Religionskriege, der seitdem eingetretenen Veränderungen und der gegenwärtigen Bestandtheile des deutschen Bundes und der deutschen Bundesstaaten*, Berlín 1830; A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili*, Roma 1954;

A. v. VIVENOT - H.v. ZEISSBERG, *Quellen zur Gesch. der deutschen Kaiserpolitik Österreichs während der frz. Revolutionskriege 1789-1801*, 2 vol., Viena 1873-74; H. GRANIER, *Preussen und die kathol. Kirche seit 1640*, vol. 8 y 9 (1797-1803, 1803-1807), Leipzig 1902; J. HANSEN, *Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der Frz. Revolution, 1780-1801*, vol. 1-4, Bonn 1931-38; E.R. HUBER, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte* I, Stuttgart 1961; K.O. v. ARETIN. *Heiliges Römisches Reich 1776 bis 1806*, vol. II (Ausgewählte Aktenstücke), Wiesbaden 1967; R. FREIIN v. OER, *Die Säkularisation 1803*, Gotinga 1970; U. ENGELMANN (dir.), *Das Tagebuch von Ignaz Speckle, Abt von St. Peter im Schwarzwald*, 2 vol., Stuttgart 1966; A. KRAUS (dir.), *Die Briefe Roman Zirngibls von St. Emmeram in Regensburg*, Ratisbona 1965.

BIBLIOGRAFÍA: Respecto de la historia de las tendencias de secularización hasta fines del siglo XVIII: Pastor XIV-XVI, 3; P. VOLK, *Die kirchlichen Fragen auf dem Westfälischen Frieden:* Pax optima rerum, edic. dir. por E. Hövel, Münster 1948, 99-138; PH. HILTEBRANDT, *Die kirchlichen Reunionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des 17. Jh.*, Roma 1922; A.M. TRIVELLINI, *Il cardinale Francesco Buonvisi, nunzio a Viena (1675-89)*, Florencia 1958; F. DÍAZ, *Francesco Buonvisi, Nunziatura a Colonia (1670-72)*, 2 vol., Roma 1959; TH. VOLLBEHR, *Der Ursprung der Säkularisationsprojekte in den Jahren 1742-43*, FDG 26 (1886); W.v. HOFMANN, *Das Säkularisationsprojekt von 1743, Kaiser Karl VII. und die röm. Kurie:* Festschr. S. Riezler, 1913; L. JUST, *Die römische Kurie und das Reich unter Kaiser Karl* VII., HJ 52 (1932); I. PH. DENGEL, *Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland, 1761-63*, Roma 1905; MAASS, A. ELLEMUNTER, *Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus*, Graz-Colonia 1963; L.PH. BEHLEN, *Diss. de causis secularisationum illegitimis et legitimis*, Maguncia 1746; (P. v. OSTERWALD), *Veremund von Lochsteins Gründe sowohl für als wider die geistliche Immunität in zeitlichen Dingen*, Estrasburgo 1766; A. DESING, *Staatsfrage: Sind die Güter und Einkünfte der Geistlichkeit dem Staate schädlich oder nocht?* 2 partes, Munich 1768; A. MOLITOR, *Theologische Abhandlung von der Macht der Kirche über die Kirchengüter*, Freysing 1768; B. WÖHRMÜLLER, *Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation*, SM NF 14 (1927); H. RAAB, *Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit*, I: *Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jh.*, Friburgo 1962; G. WINNER, *Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Viena-Munich 1967; H. v. VOLTELINI, *Ein Antrag des Bischofs von Trient auf Säkularisierung und Einverleibung seines Fürstentums in die Grafschaft Tirol vom Jahre 1781-82;* Veröff. des Museum Ferdinandeum 16,, Jg. 1936 (1938); P. WENDE, *Die geistlichen Staaten u. ihre Auflösung im Urteil zeitgenöss. Publizistik*, Lübeck-Hamburgo 1966.

La revolución francesa y su influencia sobre la Iglesia imperial: a) Disturbios previos a la revolución. La ejecución contra Lieja: P. HARSIN, *La révolution liègeoise de 1789*, Bruselas 1954; J. KÜHN, *Wie Lüttich dem*

*Reich verlorenging. Rückblick auf die Reichsexekution 1790-91,* 1914; E. SCHULTE, *Der Krieg Münsters gegen Lüttich, 1789-92* = Quellen und Forschungen zur Gesch. der Stadt Münster 3 (1927); P. STROTHOTTE, *Die Exekution gegen Lüttich 1789-92. Ein Beitrag zur Gesch. des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation,* Bonn 1936; H. STRADAL, *Die brabantische Revolution des Jahres 1789 aus Wiener Sicht,* «Anciens Pays et Assemblées d'États» 47 (1968) 273-317; A. SPRUNCK, *Die Lage in den österreichischen Niederlanden 1790 nach den Berichten der Statthalterin Marie Christine an die Wiener Regierung,* «Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs» 11 (1958); K. JULKU, *Die revolutionäre Bewegung im Rheinland am Ende des 18. Jh.,* Helsinki 1965; L. VAUTREY, *Histoire des évêques de Bâle* II, Einsiedeln 1886; J. REBETEZ, *Les relations de l'Évêché de Bâle avec la France au XVIIIe siècle,* St-Maurice 1943; M. BRAUBACH, *Bischof Gobel, Kurfürst Max Franz von Köln und das Bistum Basel,* HJ 60 (1940) 300-311; R. BOHLENDER, *Dom und Bistum Speyer. Eine Bibliographie,* Espira 1962; L. LITZENBURGER, *Stadt und Bistum Speyer im frz. Revolutionsradius im Jahre 1794,* RQ 52 (1957) 240-249; L. VEZIN, *Die Politik des Mainzer Kurfürsten Friedrich Karl v. Erthal 1789-92,* Bonn 1932; F.G. DREYFUS, *Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du 18e siècle,* París 1968; H. TELÖKEN, *Kurtriersche Politik zur Zeit der Französischen Revolution* (tesis mecan.) Bonn 1951; E. ZENZ, *Die kirchenpolitischen Beziehungen zwischen dem Erzstift Trier und Frankreich nach Ausbruch der Französischen Revolution,* AMrhKG 4 (1952); W. LÜDTKE, *Kurtrier und die revolutionären Unruhen in den Jahren 1789-1790,* «Trierer Zsch.» 5 (1930); M. BRAUBACH, *Die Kath. Universitäten Deutschlands und die Frz. Revolution,* HJ 49 (1929); id., *Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster,* Viena-Munich 1961; H. FLURSCHÜTZ, *Die Verwaltung des Hochstifts Würzburg unter Franz Ludwig v. Erthal (1779-95),* Würzburgo 1965.

b) La revolución y sus efectos: K.TH. HEIGEL, *Deutsche Gesch. vom Tode Friedrichs d. Gr. bis zur Auflösung des alten Reiches,* 2 vol., Stuttgart-Berlín 1911; B. GEBHARDT, *Handbuch der deutschen Geschichte.* vol. III: Von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg, edic. dir. por H. GRUNDMANN, Stuttgart 91969; K.v. RAUMER, *Deutschland um 1800* = Hdb. der deutschen Gesch., edic. dir. por L. JUST (s.a.); F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert,* 4 vol., Friburgo de Brisgovia 2-51949-59; E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte* I, Berlín-Colonia-Maguncia 1957; Seppelt-Schwaiger V; A. LATREILLE, *L'église catholique et la Révolution Française,* 2 vol., París 1946-50; J. DROZ, *L'Allemagne et la Révolution Française,* París 1949; K.D. ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche 1789-91. Studien über das Verhältnis von Staat und Kirche in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma,* Colonia 1949; S.S. BIRO, *The German Policy of revolutionary France,* 2 vol., Cambridge, Mass. 1957; A. ERNSTBERGER, *Österreich und Preussen von Basel bis Campoformio 1795-97,* Reichenberg 1932; A. WANDRUSZKA, *Leopold II. Erzherzog von Österreich, Grossherzog von Tos-*

*kana, König von Ungarn und Böhmen, Römischen Kaiser,* 2 vol., 1963-65. Emigración: W. WÜHR, *Die Emigranten der Frz. Revolution im bayerischen und fränkischen Kreis,* Munich 1938; id., *Emigranten der Frz. Revolution im Kurfürstentum Mainz:* «Aschaffenburger Jb.» 2 (1955); id., *Emigranten der Frz. Revolution im Erzstift Salzburg,* «Mitt. der Gesellschaft für Salzburgische Landeskunde» 79 (1939) 33-64; A. GAIN, *Liste des émigrés, deportés, condamnés pour cause révolutionnaire du département de la Moselle,* 2 vol., (1925-29); M. BARTH, *Seminaristen und Benediktiner des Elsass als Flüchtlinge im Kloster Ettenheimmünster während der Frz. Revolution,* FreibDiözArch 71 (1951); J. VIDALENC, *Les émigrés français 1789-1825,* Caen 1963; P. DE VAISSIÈRE, *A Coblence ou les Emigrés français dans les pays Rhénans de 1789 à 1792,* París 1924; F. BALDENSPERGER, *Le mouvement des idées dans l'émigration française,* 2 vol., París 1924; M. PAWLIK, *Emigranten der frz. Revolution in Österreich (1789-1814),* MIÖG 77 (1969) 78-127. Los territorios a la izquierda del Rin: A. QUIQUERREZ, *Histoire de la révolution dans l'évêché de Bâle en 1791,* Porrentruy 1881; R. REUSS, *La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace (1790-95),* 2 vol., Estrasburgo 1922-23; L. STAMER, *Kirchengeschichte der Pfalz* IV, Espira 1964; E. ISELE, *Die Säkularisation des Bistums Konstanz und die Reorganisation des Bistums Basel,* Basilea-Friburgo 1933; L.A. VEIT, *Der Zusammenbruch des Mainzer Erzstuhls infolge der frz. Revolution,* Maguncia 1927; R. USINGER, *Das Bistum Mainz unter frz. Herrschaft,* Maguncia 1912; R. WERNER, *Die Nationalgüter im Department Donnersberg,* Heidelberg 1922; J. MARX, *Gesch. des Erzstifts Trier* V, Tréveris 1867; A. EISMANN, *Umschreibung der Diözese Trier und ihrer Pfarreien 1802-21,* Saarbrücken 1941; G. GROSS, *Trierer Geistesleben unter dem Einfluss von Aufklärung und Romantik (1750-1850),* Tréveris 1956; M. HÖHLER, *Gesch. des Bistums Limburg,* Limburg 1908; G. KLIESING, *Die Säkularisation in den kurköln. Ämtern Bonn Brühl, Lechenich und Zülpich in der Zeit der frz. Fremdherrschaft,* Bonn 1933; W. KLOMPEN, *Die Säkularisation im Arrondissement Krefeld 1794-1814,* Kempen 1962; H. MOSLER, *Die Cistercienserabtei Kamp in ihrem letzten Jahrhundert,* AHVNrh 170 (1968) 22-119.

La resolución principal de la diputación del imperio y la gran secularización de 1803: I. RINIERI, *Le secolarizzazione degli stati ecclesiastici in Germania,* Roma 1906; H. BASTGEN, *Dalberg und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland,* Paderborn 1917; id., *Die Ursachen der Säkularisation der Bistümer und Domkapitel von Trient und Brixen ihr Verhältnis zur Grafschaft Tirol,* HJ 34 (1913); id., *Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jh.,* 2 vol., Munich 1940; E. BAUERNFEIND, *Die Säkularisationsperiode im Hochstift Eichtätt bis zum endgültigen Übergang an Bayern 1790-1806,* (1927; J.A. BORNEWASSER, *Kirche und Staat in Fulda unter Wilhelm Friedrich von Oranien 1802-06,* Nimega 1956; E. BUCHHOLTZ, *Die Einwirkungen des Reichsdeputationshauptschlusses zu Regensburg im Jahre 1803 und die Bulle «Impensa Romanorum Pontificum» auf das Bistum Osnabrück,* Osnabrück 1930; E. DEUERLEIN, *Die reichsständische*

*Säkularisation des Hochstifts Würzburg,* Wurzburgo 1958; H.H. DUNKHASE, *Das Fürstentum Krautheim. Eine Staatsgründung um Jagst und Tauber 1802-1806* (1839), Nuremberg 1968; N. ENNEKING, *Das Hochstift Fulda unter seinem letzten Fürstbischof Adalbert III. von Harstall 1788-1802,* Fulda 1935; W. ENGEL, *Aus den letzten Tagen des Hochstifts Würzburg:* Mainfränk. Hefte 6 (1954); M. ERZBERGER, *Die Säkularisation in Württemberg von 1802 bis 1810,* Stuttgart 1902; E. FLEIG, *K.Th.v. Dalberg und die Säkularisation des Fürstbistums Konstanz,* FreibDiözArch 29 (1928); M. FLEISCHHAUER, *Das geistliche Fürstentum Konstanz beim Übergang an Baden,* Heidelberg 1934; D. FROITZHEIM, *Das Staatskirchenrecht im ehemaligen Grossherzogtum Berg,* Amsterdam 1967; E.G. GERHARD, *Gesch. der Säkularisation in Frankfurt a. M.,* Paderborn 1935; L. GÜNTHER, *Der Übergang des Fürstbistums Würzburg an Bayern,* Leipzig 1910; L. HAMMERMAYER, *Die europäischen Mächte und die Bewahrung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg* (1802-03), «Verhandlungen d. Histor. Vereins f. Oberpfalz u. Regensburg» 106 (1966) 291-306; L. HOFFMANN, *Die Säkularisation Salzburgs* (Phil. Diss.) Viena 1943; PH. HOFMEISTER, *Die Reorganisation des Malteserordens nach 1798,* AkathKR 137 (1968) 463-523; R. HADERSTORFER, *Die Säkularisation der oberbayerischen Klöster Baumburg und Seeon,* Stuttgart 1967; E. ISELE, *Die Säkularisation des Bistums Konstanz und die Reorganisation des Bistums Basel,* Basilea-Friburgo 1933; F. KÖPPEL, *Dalberg und die Säkularisation des Bistums Konstanz,* ZGObrh 102 (1954); L. KÖRHOLZ, *Die Säkularisation und Organisation in den preussischen Entschädigungsländern Essen, Werden und Elten 1802-06,* Münster 1907; F. KEINEMANN, *Das Domkapitel zu Münster im 18. Jh.,* Münster 1967; A. MEIER, *Abt Pankraz Vorster und die Aufhebung der Fürstabtei St. Gallen,* Friburgo 1954; R. MORSEY, *Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Säkularisation in Deutschland:* Festgabe für K.v. Raumer (Münster 1968) 361-383; W.G. NEUKAM, *Der Übergang des Hochstifts Bamberg an die Krone Bayern 1802-03,* «Bayern-Staat und Kirche, Land und Reich. Wilh. Winkler zum Gedächtnis», Munich 1961; H. RAAB, *K.Th.v. Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1802-15,* AMrhKG 18 (1966) 27-39; H. REICH, *Die Säkularisation des rechtsrheinischen Teiles des Hochstifts Speyer,* Bottrop 1935; H. REICHERT, *Studien zur Säkularisation in Hessen-Darmstadt,* Maguncia 1927; E. RINGELMANN, *Die Säkularisation des Hochstifts und des Domkapitels Passau,* Passau 1939; E. PROBST, *Würzburg-vom Hochstift zum Rheinbundstaat,* «Mainfränk. Jb. für Gesch. und Kunst» 9 (1957) 70-102; J.CHR. NATTERMANN, *Das Ende des alten Kölner Domstiftes,* Colonia 1953; R. REINHARDT, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich,* Wiesbaden 1966; P. RUF, *Säkularisation und Bayerische Staatsbibliothek,* Wiesbaden 1962; H.W. SCHLAICH, *Das Ende der Regensburger Reichsstifte St. Emmeram, Ober- und Niedermünster.* «Vhh. des Hist. Vereins für Oberpfalz» 97 (1956) 163-376; A. SCHARNAGL, *Zur Gesch. des Reichsdeputationshauptschlusses vom Jahre 1803,* HJ 70 (1950); A.M. SCHEGLMANN, *Gesch. der Säkularisation im rechtsrhein.*

*Bayern*, 3 vol., Ratisbona 1903-08; A. SCHLITTMEIER, *Die wirtschaftl. Auswirkungen der Säkularisation in Niederbayern, untersucht am Beispiel der Abtei Niederaltaich und seiner Propsteien Rinchnach und St. Oswald* (Phil. Diss.) Munich 1962; G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat*, Munich 1959; id., *Das dalbergische Fürstentum Regensburg 1803-1810*, «Zeitschrift für bayr. Landesgeschichte» 23 (1960) 42-65; id., *Die Kirchenpläne des Fürstprimas K.Th. von Dalberg* «Münchener Theol. Zeitschrift» 9 (1958) 186-204; id., *Das Ende der Reichskirche und seine unmittelbaren Folgen*, SM 79 (1968) 136-148; W. STEFFEN, *Rheingrenze und territoriale Entschädigungsfrage in der preuss. Politik der Jahre 1795-1798*, «Westfäl. Forschungen» 6 (1943-52) 149-181; P.E. STELLWAG, *Beiträge zur Gesch. der Abtei Münster Schwarzach a. M. um die Zeit ihrer Auflösung 1803*, (Phil. Diss.) Wurzburgo 1946; G. SEITH, *Die rechtsrhein. Gebiete des Bistums Basel und ihr Übergang an Baden* (Phil. Diss. masch.» Friburgo de Brisgovia 1951; W.H. STRUCK, *Zur Säkularisation im Lande Nassau*, «Hess. Jb. für Landesgesch.» 18 (1963); M. SCHÖNE, *Das Herzogtum Westfalen unter hessen-darmstädtischer Herrschaft 1802-16*, Olpe 1966; F. TÄUBL, *Der Deutsche Orden im Zeitalter Napoleons*, Bonn 1966; H. TREMEL, *Die säkularisierten Klorsterwaldungen in Altbayern (1924)*; L.A. VEIT, *Die Säkularisierung in Nassau-Usingen*, ZGObrh 80 (1928); B. WAGNER, *Die Säkularisation der Klöster im Gebiet der heutigen Stadt Passau, 1802-03*, Passau 1935; A. WENDEHORST, *Der Untergang der alten Abteikirche Münsterschwarzach 1803-04*, «Mainfränk. Hefte» 17 (Wurzburgo 1953); B. WENISCH, *Der Kampf um den Bestand des Erzbistums Salzburg, 1743-1825*, «Mitt. der Gesellschaft für Salzburgische Landeskunde» 106 (1966) 303-346; A. SCHNEIDER, *Der Gewinn des bayerischen Staates von den säkularisierten landständischen Klöstern in Altbayern*, Munich 1970.

La suspensión del edicto de restitución y la oferta imperial a Brandeburgo el 1.° de febrero de 1647, para satisfacer sus demandas de indemnización con secularizaciones, significan el principio del fin de las Estados eclesiásticos y por tanto el comienzo de la disolución del imperio, que concluiría siglo y medio más tarde con la secularización total de 1803. Secularización, decadencia del imperio y auge del moderno Estado absolutista de los príncipes alemanes en los siglos XVII y XVIII son hechos vinculados entre sí dentro de un proceso muy complejo. Así se refleja en la prensa periódica, las teorías del Estado, las negociaciones de paz de Osnabrück y Münster, en Nimega, Ryswick y Baden, los proyectos de secularización entre 1648 y 1789. Como restitución después del año normal de 1624, como compensación y satisfacción, la paz de Westfalia confirmó las secularizaciones, al

acomodarse a la real situación confesional y a las necesidades políticas y atribuir los principados eclesiásticos a territorios temporales, incluyendo el compromiso de una parcial secularización del principado obispado de Osnabrück con la alternancia de un obispo católico y un príncipe güelfo evangélico *(seudobispo).* Año normal, día normal y capitulación electoral imperial ofrecieron una cierta garantía a los Estados eclesiásticos del imperio supervivientes, que se extendía a la posesión de los bienes de la Iglesia; pero aun así, no faltaron proyectos de secularización y secularizaciones de bienes eclesiásticos en los siglos XVII y XVIII. No haber llevado a cabo la secularización total en la paz de Westfalia, según el modelo sueco o danés, fue para Pufendorf la gran ocasión fallida de la política del imperio. La tendencia a la secularización, sobre todo entre los príncipes protestantes, el temor a la secularización y el deseo de asegurar la existencia de la Iglesia imperial respetando siempre la política dinástica de los Habsburgo, Wittelsbach, Lorena y Wettin y la acumulación de prebendas de la nobleza institucional, fueron un factor determinante de la historia de la Iglesia entre la paz de Westfalia y la resolución básica sobre la delegación imperial.

Los intentos de secularización que con varia fortuna registran los siglos XVII y XVIII deben interpretarse, según los casos, como lucha por la existencia o proceso de disolución del imperio, para imponer una preponderancia católica o protestante y también como escaramuzas previas a la secularización total de 1803. Tales intentos, en primer lugar, surgieron de los territorios y dinastías que, considerándose desatendidos en sus legítimos intereses o derechos cuando la gran operación de ajuste y compensación realizada con la paz de Westfalia, en virtud del estado de dispersión de sus dominios o al amparo de las estipulaciones del tratado de paz podían reclamar la incorporación de determinados territorios eclesiásticos. Los dominios preferidos de la secularización fueron la colegiata de Hildesheim (indefensa después del arbitraje de Quedlinburgo), enclave católico en territorio protestante güelfo; la colegiata de Osnabrück secularizada ya en parte, así como la pequeña colegiata de Worms que se encontraba en el campo de tensiones entre el principado de Maguncia y el principado palatino. Sólo la unión personal con príncipes poderosos del imperio (Colo-

nia, Maguncia y Tréveris) y la política eclesiástica de las grandes dinastías católicas, y la sagaz utilización de las oposiciones territoriales y políticas existentes entre los príncipes protestantes, pudieron salvar estos dominios eclesiásticos de la secularización de los siglos XVII y XVIII.

En los planes de secularización del siglo XVII, especialmente en el caso de Ernst August de Brunswick-Luneburgo, cuando todavía era *seudobispo* de Osnabrück, y más tarde también como duque de Hannover, así como en el del príncipe elector Karl Ludwig del Palatinado se rastrean propósitos de conversión vagamente formulados y negociaciones con vistas a una unión confesional. La política dinástica de la Iglesia del imperio, atenta a la consolidación de las secundogenituras eclesiásticas más bien frenó, en términos generales, en la parte católica del imperio, los planes de secularización, mientras que en otras regiones los reformadores de la Iglesia y del imperio, como por ejemplo Antoine Arnauld o el sabio Landgrave convertido a la Iglesia católica Ernst von Hessen-Rheinfels, erigieron en total sesenta nuevos obispados de lengua alemana con los dominios secularizados de la Iglesia imperial, constituyeron un principado elector, reservado al emperador y querían proponer a los príncipes protestantes la reunificación con una Iglesia católica reformada.

De los planes revolucionarios de reforma, que terminaron en una secularización completa, no se realizó nada, probablemente en daño de la Iglesia. La voluntad de expansión y reajuste de los territorios temporales, unida a una tendencia interior hacia la reforma, constituyó para los estados eclesiásticos un peligro mucho mayor que tales planes. No fue sólo Prusia la que a partir del gran Elector, según la conocida expresión de Ranke, quedó fundada en el principio de secularización. Los propios estados eclesiásticos quedaron desvalorizados y, en cierto modo, reducidos a una especie de paliativo político. Así ocurrió, por ejemplo, en las negociaciones de la paz de Nimega, durante la guerra de sucesión austríaca y en la tercera guerra de Silesia. La voluntad del soberano católico del imperio desfallece, y también la del papa que ya no reclaman o defienden la *herencia de Dios*. Los planes para dar marcha atrás a las secularizaciones ya efectuadas acometiendo ciertos reajustes territoriales del imperio, como los pro-

puestos por el nuncio Bevilacqua en Nimega y por Passionei en Baden, dada la impotencia de las potencias católicas no pudieron superar los intereses creados y las alianzas.

En el siglo XVIII, como arma de combate en la pugna política de la Iglesia imperial entre los Wittelsbach y los Habsburgo, se esgrimió de nuevo la secularización de la *Germania sacra*, sobre todo por parte de María Teresa en su lucha contra Carlos VII Wittelsbach, en las elecciones episcopales de mediado el siglo y en la disputa de siete años con Federico el Grande en torno a Silesia y a la hegemonía imperial. Durante la guerra de sucesión austríaca y a raíz de la crisis del imperio, al poder surgir el plan de un reino suabo para Carlos VII y un Estado tapón en la Alemania superior entre Austria y Francia, Berlín presentó un proyecto de secularización, según el cual las colegiatas del sur de Alemania, Freisinga, Ratisbona, Salzburgo y Eichsttät debían constituir una reserva imperial en orden a la formación de un poder interno suficiente en favor del emperador Carlos VII Wittelsbach, Prusia se ensancharía a expensas de los territorios eclesiásticos de Breslau-Neisse y Münster, y Austria podría indemnizarse con el principado obispado de Passau. El débil Carlos VII, que no había rechazado con claridad tan atractivo proyecto de secularización preparado por sus aliados prusianos, por las tradicionales vías de la política de la Iglesia imperial trató al mismo tiempo de asegurar para su hermano Johann Theodor además de las colegiatas de Ratisbona y Freisinga, los principados obispados de Eichstätt, Espira, Worms, Lieja, el arzobispado de Tréveris, y el principado priorato de Ellwangen, para de este modo, con un segundo imperio episcopal vinculado a los Wittelsbach, procurarse el necesario aumento de poder para su casa mediante una semisecularización católica.

La oposición principalmente política contra Baviera y Prusia, determinaron a María Teresa a desbaratar por todos los medios este proyecto de secularización y a descreditar, en la parte católica del imperio, al emperador Wittelsbach que carecía por igual de poder y de territorios. Existía descontento en los sectores eclesiásticos de Alemania no sólo por la política imperial del *defensor ecclesiae*, sino también por la actitud del papa Benedicto XIV de tendencias francófilas, desconfiado respecto de los poderes prag-

máticos, ante los príncipes eclesiásticos. Se percibía en la Alemania institucional el creciente desasosiego de Roma, alimentado en diversas fuentes, frente a la alianza del báculo y la espada, del oficio episcopal y el poder soberano, pero al propio tiempo se creía que, en beneficio de la Iglesia, tal alianza no debía rechazarse, ya que la voluntad y la fuerza de proteger a los dominios eclesiásticos parecían ser menores cuanto más independientes se mostraban los obispos príncipes frente a las nunciaturas y las autoridades romanas para poner en práctica las ideas episcopalistas de la constitución de la Iglesia y consumar el traspaso de los dominios de la baja edad media a un Estado moderno de corte absolutista.

Hacia fines de 1743 había pasado el gran peligro para los principados eclesiásticos, aun cuando en 1744 Guillermo VIII de Hessen-Kassel anunció la necesidad de realizar una secularización del principado obispado de Paderborn y de las abadías de Fulda y Corvey, y en las negociaciones del congreso de paz de Aquisgrán surgió nuevamente el proyecto de secularizar los terrotorios eclesiásticos de Westfalia en favor de un nuevo príncipe elector de Hessen-Kassel. Los planes de secularización entraron en un nuevo estadio al comienzo de la guerra de los Siete Años, de la que Ranke opinaba que fue una guerra religiosa, «no una guerra explícita, pero sí de hecho y así lo sentía todo el mundo» [1]. El fin de la alternancia en la colegiata de Osnabrück, la secularización de Paderborn, Hildesheim y Münster en favor de Inglaterra-Hannover, la secularización del electorado maguntino de Erfurt y Eichsfeld en favor de Hessen-Kassel, Hannover u otros estados protestantes, desempeñaron en los proyectos de Federico el Grande hasta 1759 un papel preponderante, y juntamente con otras variaciones previstas, habrían permitido a Prusia y Hannover «separar del sacro imperio romano la baja Alemania y constituir reinos autónomos» [2].

En los últimos años de la guerra de los Siete Años y tras la muerte del príncipe elector, el arzobispo Clemens August († 6-2-1761), se abría la posibilidad de utilizar los arzobispados vacantes de la secundogenitura eclesiástica de los Wittelsbach en la Alemania

---

1 L V RANKE, *Zur Gesch. von Österreich und Preussen zwischen den Friedensschlussen von Aachen und Hubertusburg*, Leipzig 1875, 316.

2. G VOLZ, *Friedrichs des Grossens Plan einer Losreissung Preussens von Deutschland*, HZ 122 (1920) 272.

del noroeste, como reajuste y compensación, no sólo en favor de Prusia, Inglaterra-Hannover y Hessen-Kassel, sino también en favor de una serie de potencias católicas, a fin de aliviar con un paliativo eclesiástico las heridas de un aliado, el príncipe elector de Sajonia y proporcionar a los Wettiner católicos un dominio episcopal en la Alemania del noroeste con unas elecciones favorables a Clemens Wenzeslaus. No tanto los esfuerzos del emperador, de los estados católicos del imperio y de Francia, cuanto los encontrados intereses entre Prusia e Inglaterra-Hannover y la política holandesa respecto del principado obispado de Münster impidieron finalmente lo peor para la *Germania sacra* del noroeste. Incluso pudo rechazarse una segundogenitura eclesiástica de los Wettiner con las elecciones *ex gremio* en Colonia, Münster, Hildesheim y Paderbòrn, secundogenitura que había progresado a costa de la nobleza fundacional. Sin embargo en Osnabrück, con la elección de Federico de York, de apenas seis meses de edad, para el que su padre, Jorge III de Inglaterra, dispuso que dos consejeros despacharan los asuntos de gobierno, se dio un paso adelante en orden a la rectificación de la paz de Westfalia.

Durante el segundo tercio del siglo XVIII, envuelto en guerras, se vio cada vez con más claridad la discrepancia entre la voluntad y la capacidad de los estados eclesiásticos, militarmente impotentes, basados exclusivamente en el derecho, ligados al imperio para lo bueno y para lo malo, y entre la voluntad y el deber en la política imperial y en la pontificia. Los tres decenios que median entre la paz de Hubertusburg y el estallido de las guerras de la revolución francesa, no fueron para los regiones gobernadas por el báculo y la mitra un período incoloro, pero tampoco una época brillante tal como se evoca con cierta complacencia en las fuentes históricas contemporáneas. Es cierto que casi todos los territorios eclesiásticos florecieron bajo una moderada ilustración, con más o menos intensidad; concretamente, en muchas universidades católicas y en numerosos conventos se desarrolló una notable actividad científica, que resiste perfectamente la comparación con el desarrollo logrado en los territorios protestantes, del imperio; quizá a ninguna época corresponde mejor el dicho de que bajo el báculo se vivía bien. Pero no es menos cierto que este florecimiento de las colegiatas y abadías y el eudemonismo de la ilustración

católica, no pocas veces progresaron a costa de la espiritualidad religiosa más auténtica; al mismo tiempo la literatura hostil a la Iglesia y el derecho estatal ilustrado planteaba cada vez con más exigencia la cuestión de si la supervivencia de los Estados eclesiásticos estaba justificada y la propiedad de tales bienes no pertenecía al Estado.

Resulta difícil aquilatar la significación de las hojas volantes de este período y precisar el alcance de la actuación del canónigo de Fulda, Philipp Anton von Bibra y de los escritos de Fr. K. von Moser, Schnaubert y Weisse en la preparación de la secularización. Con toda seguridad esta oleada de impresos no fue tan inocua para la existencia de los Estados eclesiásticos, como supusieron los censores episcopales contemporáneos, por ejemplo Turin en Maguncia, u otros historiadores posteriores; fue más bien un barrunto de la secularización y, en cuanto procedía de los mismos Estados eclesiásticos, expresión de una sentimiento de aproximación del ocaso amenazador «que cada vez se iba haciendo más intenso» (Fr. Schlegel). Los signos de una tendencia hacia la secularización de instituciones y territorios eclesiásticos van aumentando a medida que las abadías y los monasterios se transforman en institutos de sacerdotes seculares o en fundaciones de caballeros y damas, junto con las supresiones de monasterios realizadas asimismo por los príncipes eclesiásticos con o sin autorización papal, y con la legislación amortizadora cada vez más estricta. La solicitud de secularización del obispo de Trento, Peter Vigil von Thun 1781-82, atestigua que para un príncipe eclesiástico podía ser más atractiva una pensión segura que las soberanía sobre un pequeño territorio, poco productivo, y amenazado por vecinos poderosos. Sin duda alguna la tendencia a las secularizaciones en el segundo tercio del siglo XVIII fue promovida también por la antigua rivalidad entre el clero secular y el religioso. Favoreció asimismo esta tendencia la comparación del atraso económico de los estados católicos con la prosperidad de los estados protestantes. Fue también un factor de gran peso dentro del movimiento de reforma católica, el influjo de las ideas de Muratori, los jansenistas y los simpatizantes con la ilustración.

Después de la expulsión de la Compañía de Jesús de los Estados borbónicos y de su supresión en 1773, sus bienes fueron reclama-

dos por los Estados y empleados de acuerdo con las doctrinas jurídicas de la ilustración, según las cuales competía al Estado decidir sobre la mejor utilidad pública de los bienes de la Iglesia. La política financiera y el argumento de la utilidad pública desempeñaron durante la secularización un papel decisivo, principalmente en las supresiones de conventos realizadas para la reforma o nueva fundación de universidades católicas (por ejemplo Maguncia, Münster). Resulta significativo al respecto que en las secularizaciones de conventos del electorado de Maguncia, Hesse-Darmstadt se apoderó de una parte de los bienes conventuales alegando que no tenían dueño, y quedó en posesión de los mismos a pesar de una violenta polémica escrita y de la reclamación de Maguncia. Junto a la política financiera, el esfuerzo por lograr una reforma eclesiástica, especialmente la regularización de las parroquias, fue uno de los resortes del ímpetu josefinista contra los conventos, que supuso en 1781 la supresión, en Austria, de más de 700 conventos.

Los abusos disciplinarios o económicos, sólo en contados casos suscitaron la supresión. Sin embargo, fueron inmensas las pérdidas de bienes culturales; fue también considerable el perjuicio para la ciencia, pero todavía en mayor medida los efectos nocivos sobre la pastoral y la vida religiosa en ningún modo compensados por las reformas introducidas.

La sucesión de Baviera por una parte, y la intervención abusiva del josefinismo en la Iglesia imperial por otra, hicieron que los territorios eclesiásticos no sólo se vieran amenazados por el «despotismo del norte» (Franz von Fürstenberg), sino también por Austria, la gran potencia católica. Junto a los arzobispados de la Alemania noroccidental desempeñaron asimismo un papel importante Fulda, Bamberg (en relación con el electorado de Sajonia) y Wurzburgo en los proyectos de intercambio e indemnización; incluso se hablaba de una secularización del electorado de Colonia en favor de Prusia, y no carecieron de base los temores por la existencia de los otros dos arzobispados del Rin. «Lo más cómodo sería», como advertía amargamente el ministro de Münster Franz von Fürstenberg en abril de 1778, «suprimir algunos obispados y decir para justificar esta medida, que los bienes de la Iglesia nunca pudieron ser empleados mejor que para evitar el

derramamiento de sangre»[3]. La idea de constituir una Alemania neutral como un tercer Estado entre las grandes potencias de Prusia y Austria, para asegurar la subsistencia de los principados eclesiásticos en una unión interconfesional, unida al imperio, tuvo tan poca aceptación como las tentativas de unir al episcopado sobre la base de la antigua constitución de la Iglesia imperial a fin de defenderse frente a las reivindicaciones territoriales de los príncipes y sus planes de secularización. No sólo chocaron con la resistencia de Austria, cuya política imperial se apoyaba principalmente en los príncipes eclesiásticos (aunque a partir de la sucesión bávara admitiera la secularización como inevitable), sino también con la de Prusia *conquistadora*, y de Baviera orientada hacia una Iglesia estatal.

El peligro de las secularizaciones surgió con motivo de la elección del archiduque Max Franz para príncipe obispo de Münster, en la época de la alianza de los príncipes, con el ataque de José II al principado obispado de Passau después de la muerte del obispo Leopoldo Ernst von Firmian († 11-3-1783) y con el fantástico plan del emperador, que trataba de transferir a Lieja el arzobispado de Salzburgo, para secularizarlo juntamente con el priorato de Berchtesgaden en favor de Austria. Este proyecto, presentado por el emperador, el *defensor ecclesiae*, cinco años antes de que estallara la revolución francesa, permitió ver, juntamente con los planes discutidos por el electorado de Baviera y las «frías secularizaciones»[4] realizadas, qué ocurriría a los Estados eclesiásticos, cuando se desmoronara el corrupto imperio minado por los intereses del Estado o se desencadenara un conflicto europeo y los estados «conquistadores» se vieran forzados a repartirse los últimos pedazos de la «capa eclesiástica del antiguo imperio» (J.J. Moser).

Después de los signos de tormenta que apuntaban a fines del siglo XVIII, los impulsos secularizadores más intensos procedieron

---

3. Citado por A. HANSCHMIDT, *Franz v. Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des münsterschen Ministers 1762-80*, Münster 1969, 211.

4. El concepto de «fría secularización» en H. LIERMANN, *Deutsches Evangelisches Kirchenrecht*, Stuttgart 1933, 214. Sobre los planes de secularización y la secularización en Baviera cf., G. PFEILSCHIFTER-BAUMEISTER, *Der Salzburger Kongress und seine Auswirkung 1770-77*, Paderborn 1929, pass; L. HAMMERMAYER, *Das Ende des alten Bayern:* M. SPINDLER (dir.), *Hdb. der Bayerischen Gesch.* II, Munich 1966, 1101s.

de la revolución francesa. A instancia de Talleyrand, el 2 de noviembre de 1789 se publicó el decreto de nacionalización de los bienes del clero. La constitución civil (12-7-1790) desbarató la organización jerárquica de la antigua Francia. En más de cincuenta diócesis, todos los puestos eclesiásticos quedaron sin cuidado pastoral y todas las órdenes y congregaciones religiosas fueron suprimidas; en 1792, quedaron secularizados Aviñón y el condado Venaissin, pertenecientes a la Iglesia; en 1798 y 1808, respectivamente, siguieron idéntica suerte los estados pontificios (cf. volumen VII).

La actitud de los príncipes eclesiásticos frente a la revolución francesa fue cada vez más negativa desde la constitución civil, a pesar de que al principio no fue en modo alguno antagónica y reflejó ideas diferentes, determinadas por motivos muy distintos. En el primer conflicto directo con la Francia revolucionaria los príncipes eclesiásticos de las regiones limítrofes de la Alemania occidental se vieron envueltos en la supresión de los derechos soberanos y eclesiásticos en Alsacia. La constitución civil suprimía la dependencia de las diócesis de Metz, Toul, Verdún, Nancy, y St. Dié respecto del arzobispado de Tréveris, la dependencia del obispado de Estrasburgo respecto del arzobispado de Maguncia, la jurisdicción del obispo de Espira sobre la parte alsaciana de su diócesis y asignó el arciprestazgo de Carignan, perteneciente a Tréveris, al nuevo obispado de Sedán, La exigencia de los obispos del imperio[5] en orden a la restauración del *status quo* imperial y eclesiástico de Alsacia, Lorena y en la *Terra Gallica* perteneciente al obispo de Tréveris, no tuvieron resultado alguno palpable, como tampoco la llamada de auxilio a Rusia como potencia garantizadora de la paz de Westfalia o la condenación de la constitución civil por parte del papa Pío VI. Leopoldo II no quiso utilizar la conculcación de los derechos de los príncipes y obispos alemanes por parte de la Francia revolucionaria como motivo de intervención y advirtió enérgicamente, sobre todo a los arzobispos de los electorados renanos, contra cualquier medida im-

---

5. Presentado en la forma más enérgica por el príncipe obispo de Espira August v. Limburg-Styrum, de quien dijo muy mordazmente la señora de Coudenhoven en Maguncia que llevaba consigo sólo la contrarrevolución. J. WILLE, *August Graf von Limburg-Stirum, Fürstbischof von Speier*, Heidelberg 1913, 93.

prudente en relación con sus política respecto de los emigrantes.

El conflicto directo con Francia quedó en segundo plano debido a la rebelión de los Países Bajos austríacos por la resistencia estatal y eclesiástica contra la política de José II y a la rebelión de los estamentos contra el príncipe obispo de Lieja, Konstantin Franz v. Hoensbroech. Los príncipes electores de Colonia, Tréveris, Maguncia, junto con los estados imperiales vecinos, tuvieron que pagar con una derrota la tentativa, emprendida por encargo del tribunal de la cámara del imperio, de retirar al príncipe obispo de Lieja. Sólo entonces, después de que la cuestión de Lieja se ampliase hasta convertirse en una crisis imperial y se lograra con bastante laboriosidad un acuerdo entre las dos grandes potencias alemanas, aceptó Austria la resolución imperial y restauró nuevamente, con el poder de sus tropas, la antigua situación en el arzobispado de Lieja.

Bajo la presión de los acontecimientos en la frontera occidental del imperio y de ciertas inquietudes aisladas en los territorios alemanes, empezó la desintegración oficial de las reformas ilustradas, el «parpadeo contra el sol» (J. Görres), el distanciamiento del febronianismo y del congreso de Ems, el desarrollo de una moderada ilustración católica hacia la restauración eclesiástica, alejándose del indiferentismo para profundizar la religiosidad [6]. Gracias al «castigo por parte de los poderes temporales» parecía que a la Iglesia alemana sólo le quedaba el refugio de la amenazada nave de Pedro.

Más complicada resultó la relación de varios estados eclesiásticos (Espira, electorado de Maguncia, electorado de Tréveris) respecto de la revolución francesa por su política relativa a la emigración de los aristócratas realistas y los clérigos. Pequeños Versalles extranjeros, Versalles *in partibus* con círculos de validos y favoritas, aparecían Worms o Maguncia, Coblenza o Schönborn, para los emigrantes de la realeza y la aristocracia. Esta emigración,

---

6. Tratar de interpretar la restauración católica como mera reversión frente a la ilustración eclesiástica sería un completo fracaso. Para determinar hasta qué punto, a principios del siglo XIX, influyó en el renacimiento eclesiástico la abundante herencia cultural de la ilustración, especialmente de la moderada ilustración eclesiástica, habría que ver el ejemplo de Sailer, Fürstenberg, Stolberg, Diessbach, Beroldingen, etc., en cuyas biografías se plantea en cada caso, de forma diferente, la cuestión de las relaciones entre la ilustración y el renacimiento eclesiástico.

a pesar de su actividad política y militar, no representó peligro alguno para Francia, mientras no recibió el apoyo de las potencias europeas. Sin embargo, por encima de su tolerancia, esta política imprudente y provocativa ofreció a los girondinos suficiente motivo para dirigir contraprovocaciones y amenazas a los Estados eclesiásticos. De la emigración aristocrática, que muchas veces se consideró como carga económica, y que en la población de mentalidad eclesiástica no pocas veces fue piedra de escándalo, hay que distinguir la emigración eclesiástica por su acción religiosa, ejemplar en conjunto, su labor pastoral y la acogida amistosa que les dispensó la población y del clero. Al principio se desparramó por la orilla derecha del Rin, en los arzobispados de Basilea y Estrasburgo, después en los estados electorales de Tréveris y Maguncia así como por Suiza y el extremo suroccidental del imperio hacia Constanza, Feldkirch, y posteriormente hasta los principados eclesiásticos de la derecha del Rin, Baviera y Austria. Su acción eclesiástica merece mejor análisis del que se ha hecho hasta ahora en lo referente a los últimos años de la Iglesia imperial y de la época napoleónica.

Para defenderse contra supuestos injustos ataques, para mantener la libertad y con la voluntad de un nuevo despliegue de fuerzas de Francia, los girondinos exigieron a Luis XVI contra la resistencia del grupo que rodeaba a Robespierre la declaración de guerra contra el rey de Hungría y Bohemia, el 20 de abril de 1792. La campaña militar austro-prusiana, en la que no participaron los príncipes electores eclesiásticos, no contribuyó a restaurar en modo alguno la situación eclesiástica de la Iglesia imperial de 1789 ó 1792. Al contrario, algunos días después del cañoneo de Valmy (20-9-1792) tuvo lugar la ocupación de las ciudades del obispado de Espira y Maguncia, del arzobispado de Lieja, de los territorios de la izquierda del Rin hasta Erft y Roer. El arzobispado de Basilea fue declarada república raurácica (18-12-1792) y unido a Francia con el nombre de departamento de Mont-Terrible.

En todos los territorios conquistados tuvo que efectuarse la confiscación de los bienes de la Iglesia y con el juramento en favor de la constitución civil se exigió la apostasía para constituir una Iglesia nacional cismática. Después de la declaración

de guerra por parte del imperio (22-3-1793) pudieron reconquistarse los Países Bajos austríacos y los territorios eclesiásticos de la izquierda del Rhin, en la región central del mismo, pero las desavenencias de los confederados, la fatiga general de la guerra, y sobre todo el desinterés político-militar de Prusia, contribuyeron a que el archicanciller del imperio, príncipe elector y arzobispo de Maguncia, propusiera en la dieta de Ratisbona la solicitud de que el imperio se esforzara por obtener la paz con Francia (24-10-1794).

Entre tanto, se habían discutido en Viena y Berlín nuevos planes de secularización. Prusia, el «adversario natural de los estados eclesiásticos» (H. v. Treitschke), anunció la necesidad de la secularización de algunos principados-obispados para compensar los gastos de guerra, especialmente porque esto estaba «suficientemente justificado» por la historia y ya que a nadie «podía producir ningún inconveniente auténtico ni descontento alguno». Los informes de los agentes aseguraban que ni siquiera en Roma existía una tendencia totalmente contraria a la secularización. En la paz separada de Basilea (5-4-1795) y en las cláusulas secretas adicionales (5-8-1795), Prusia se hizo garantizar indemnizaciones a la derecha del Rin a cambio de la obligación de mantener estricta neutralidad (partes del arzobispado de Münster y del electorado de Colonia Vest Recklinghausen), con la reserva de añadir todavía aquello que le pareciera más conveniente. El ejemplo de Prusia fue seguido por Hessen-Kassel (28-8-1795) (cuya dinastía estaba emparentada con los Hohenzollern), Württemberg (7-8-1796), Baden (22-8-1796) y Baviera (7-9-1796). El tratado secreto entre Prusia y Francia en favor del gobernador de los Países Bajos muestra que se trataba ya en aquel momento de ampliar en gran medida las indemnizaciones por medio de la secularización y no limitarlas a las concesiones del imperio. Este virrey, cuñado del rey de Prusia, habría de ser indemnizado con los obispados-principados de Wurzburgo y Bamberg contra la obligación de que estos territorios volverían a Prusia en caso de extinción de la casa de Orange.

Los éxitos militares austríacos en los campos de batalla del sur de Alemania en nada modificaron el desarrollo previsto con estos tratados, pues el avance de Napoleón a través de la Italia

superior, penetrando hasta el corazón de los países hereditarios de Austria, le permitió imponer el armisticio de Leoben (18-4-1797) y la paz de Campoformio (17-11-1797). Los convenios de Campoformio iban más allá de los tratados de Leoben, contradictorios entre sí en lo referente al reconocimiento de las fronteras constitucionales de Francia y de la integridad del imperio, ya que Francisco II, rey de Hungría y Bohemia, prometía contribuir a la cesión de los territorios de la izquierda del Rin desde Basilea hasta la línea Nette-Roer. En este arreglo, el electorado de Colonia y los ducados de Prusia, Cleves y Güeldres quedarían fuera de la órbita francesa, de modo que no se bloquearían las indemnizaciones prusianas a la derecha del Rin.

Todos los estados eclesiásticos al oeste de la línea Basilea-Andernach-Venlo cayeron en poder de Francia y fueron secularizados (Espira, Worms, Maguncia, Tréveris, Stablo-Malmedy, Prum, Lieja, etc.). Austria sería indemnizada con el arzobispado de Salzburgo para compensar la pérdida de los Países Bajos y de la Italia septentrional y para crear un contrapeso a los territorios de Polonia confiscados por Prusia, Cierto que desde los tiempos del josefinismo Austria no se oponía por principio a la secularización, pero luchó por impedir la eliminación drástica de los Estados eclesiásticos. Por ello, según las disposiciones de la paz de Campoformio, debía garantizarse a los príncipes electores eclesiásticos una indemnización a la derecha del Rin por las pérdidas sufridas a la izquierda del mismo río. En un congreso, y de acuerdo con la república francesa, deberían realizarse gestiones más concretas.

A pesar de la solemne declaración de la integridad del imperio y en contra de la resistencia de algunos Estados imperiales (sobre todo el electorado de Sajonia y Wurzburgo), la delegación del imperio aceptó en Rastatt bajo la presión francesa el principio de la indemnización mediante la secularización como base de la paz. Ahora bien, «los enviados de los príncipes imperiales urgían con fiera codicia a los representantes del directorio la consecución mediante el favor del enemigo del imperio de un rico despojo de los territorios de sus estados eclesiásticos» (Treitschke). Para la indemnización hubiera bastado una secularización parcial; pero la dinámica de los hechos, frenada sólo pasajeramente por

las victorias de la segunda coalición, tendía a una secularización total. Desde que los austríacos se habían apoderado de Maguncia, en los territorios eclesiásticos de la derecha del Rin era cada vez mayor el temor a una secularización total, no sólo porque debido a las cargas de la guerra les amenazaba desde el punto de vista financiero y político una intervención sobre los bienes eclesiásticos, sino también porque con el consentimiento del papa, que estaba en camino hacia la prisión napoleónica, se había provocado en Baviera una situación, «que iba a poner en marcha inmediatamente la secularización»[7].

Tras las derrotas de la segunda coalición (Marengo, Hohenlinden), en la paz de Lunéville (7-3-1801; 16-3-1801), se impuso al imperio la cesión de los territorios de la izquierda del Rin y la indemnización de los príncipes herederos desposeídos «en el seno del imperio», que implicaba una secularización de los Estados eclesiásticos. Para la indemnización, a la que debía contribuir el imperio en su totalidad *(collectivement)*, se remitió a las imprecisas directrices del congreso de Rastatt. Con la cesión de los territorios de la izquierda del Rin (que por la ley del 9 de marzo de 1801 constituyeron cuatro *departements* formando parte integrante de la república francesa) la Iglesia del imperio quedó disuelta y su fin fue sancionado por el concordato napoleónico (15-7-1801; 8-4-1802). En la bula de ratificación *Ecclesia Christi* (15-8-1801), Pío VII exigió además la dimisión a todos los obispos de Francia, y también a los obispos de los territorios imperiales cedidos. En las nuevas circunscripciones Maguncia y Tréveris perdieron su condición de Iglesias metropolitanas; Colonia no retuvo ni una sola sede episcopal sufragánea; el departamento del Roer y el del Rin-Mosela se unieron formando un nuevo obispado con sede en Aquisgrán. Se constituyó la archidiócesis de Malinas con los nuevamente circunscritos obispados de Gante, Lieja, Maguncia, Namur y Tournai. Salvo algunas excepciones, para equiparar las partes anexionadas de la izquierda del Rin con el resto de Francia, se decretó la secularización de todas las propiedades eclesiásticas y la supresión de los conventos (9-6-1802). Los censos y dominios de la derecha del Rin, pertenecientes a las

---

7. L. HAMMERMAYER, M. SPINDLER (dir.), *Hdb. der Bayerischen Gesch.* II 1102.

colegiatas suprimidas de la orilla izquierda, fueron en muchos casos objeto de inmediata incautación (por ejemplo en Hesse-Darmstadt, Hesse-Kassel), y ya antes de ser ratificada la resolución principal de la delegación imperial pasaron a ser propiedad de los territorios.

Con el concordato, de 1801, Roma reconocía la secularización en Francia, así como en los territorios cedidos de la izquierda del Rin.

Por lo que respecta a la secularización del imperio, Roma la había aceptado mucho antes, aun cuando determinadas regulaciones destinadas a la Iglesia alemana, pudieran hacer creer lo contrario. La separación de determinados sectores diocesanos y en otros casos la supresión de los obispados de la izquierda del Rin no menos que las nuevas circunscripciones trazadas por Caprara, arruinaban prácticamente la Iglesia imperial, a pesar de que la bula *Qui Christi Domini* exceptuaba de la reorganización los residuos de los obispados y arzobispados que se encontraban fuera del territorio de soberanía francesa, y les garantizaba el mantenimiento de su *status quo* eclesiástico. El hecho de que Francia tratara de transferir los obispos de las diócesis suprimidas de Basilea y Lieja a los obispados vacantes de la derecha del Rin (Franz Xaver von Neveu, obispo de Basilea, se esforzó por obtener un obispado de nueva creación en Baden) para desembarazarse de este modo la obligación de abonar pensiones, arroja sobre los últimos días de la Iglesia imperial una luz tan significativa como la curiosa actitud expectante de Roma ante la elección del archiduche Anton Viktor para obispo de Munster.

Como la delegación imperial era totalmente incapaz de solucionar la cuestión de la indemnización, correspondió a Francia en el tratado Lunéville el oficio tácito, aunque no explícitamente expresado, de ejercer el papel de árbitro. Los presupuestos extrapolíticos para la remodelación territorial y disolución del imperio fueron creadas con las resoluciones de paz firmadas con Inglaterra (preliminares 1-10-1801; paz definitiva de Amiens 27-3-1802) y el acuerdo con Rusia (8-10-1801; 11-10-1801), que exigió el derecho de participar en las conversaciones como potencia garantizadora de la paz de Westfalia. La delegación imperial aceptó el 23 de noviembre de 1802, con algunas modificaciones, el plan de indemni-

zación presentado por las grandes potencias mediadoras, Francia y Rusia. El decreto imperial de la comisión de ratificación (27-4-1803), redactado bajo la amenaza rusa, elevó la resolución principal a ley básica del imperio, de carácter obligatorio, con lo que selló el destino de los estados eclesiásticos al imponer la indemnización y sancionar la secularización. La secularización, más decisiva en sus efectos que la reforma y la paz de Westfalia, «sacudió el último resto de autoridad imperial, cuya existencia y ocaso iba ligada a los soberanos eclesiásticos, de cuyo engrandecimiento procedió en su tiempo el sacro imperio romano y de cuya existencia era imposible desligarlo»[8]. La unión de la espada y del báculo episcopal resultó ya imposible, se rompió el maridaje de Iglesia e imperio, quedó destruida la constitución de la Iglesia imperial o simplemente pasó a ser algo provisorio.

Por parte de Roma y de los príncipes eclesiásticos apenas existió resistencia digna de este nombre contra la secularización, debido a la impotencia y desconsideración políticas, a la indiferencia y antipatía de la curia contra la Iglesia imperial. Roma no pudo ni quiso impedir seriamente la secularización; sólo quiso que quedara restringida dentro de ciertos límites. La condenó como injusticia y como acto de violencia, pero no la consideró como desgracia para la Iglesia y ocasionalmente subrayó sus efectos beneficiosos. Los eclesiásticos no sintieron temores excesivos a las exigencias de indemnización con bienes de la Iglesia y a las secularizaciones.

El príncipe elector arzobispo Clemens Wenzeslaus, de Tréveris, tenía puestas sus miras en el principado-obispado de Constanza y en el principado-abadía de Kempten; el príncipe elector de Maguncia, Freidrich Karl von Erthal, exigía como indemnización el obispado principado de Fulda; Dalberg se declaraba básicamente de acuerdo con la secularización; Wessenberg aprobaba una secularización parcial, los miembros de la orden de Malta trataban de indemnizarse con los bienes secularizados de la Iglesia. La amarga observación del caballero v. Lang refleja perfectamente la situación: «Los obispos se hallaban inclinados a renunciar a los bienes de los conventos; los arzobispos creían que podía bastar con que, a lo sumo, se atacara a los obispos y que a modo de

8. D. SCHÄFER, *Deutsche Gesch.* II, Jena 1916, 271.

consuelo se facilitara un pequeño aumento, procedente de éstos, a los príncipes electores eclesiásticos...; finalmente, entre éstos, Maguncia quería aprobarlo todo en nombre de Dios, para asegurarse de que Maguncia quedara como patriarcado y primado alemán, pues sin un *archicancellarius imperii per Germaniam* no podría subsistir la querida patria alemana.»

En las disposiciones de la resolución principal de la delegación imperial (RDI) hay que distinguir: 1) la secularización política o imperial, que consiste en la atribución a título de indemnización de territorios eclesiásticos en cuanto territorios feudales a nuevos soberanos temporales, que pueden fundarse en la suprema soberanía feudal del emperador y que favorece en primer lugar a los estados centrales de Alemania; 2) la secularización jurídica de los bienes o capitales (34-36 RDI), según la cual «todos los bienes de los cabildos y de sus dignatarios, juntamente con los dominios episcopales, todos los bienes de las colegiatas, abadías y monasterios fundados... se entregaban a la libre y voluntaria disposición del respectivo soberano, tanto con objeto de cubrir los gastos del culto divino, centros de enseñanza y otras instituciones útiles a la comunidad, como para facilitar su financiación, con la determinada reserva de una provisión fija y permanente a las catedrales... y de las pensiones para los eclesiásticos privados de sus posesiones».

Por parte del imperio, y mediante la resolución principal de la delegación imperial, fueron secularizados a la orilla derecha del Rin todos los territorios eclesiásticos inmediatos al imperio (2 estados electores eclesiásticos, 1 principado arzobispado, 19 principados obispados, numerosas abadías del imperio) con excepción de los territorios de las órdenes de Malta y de los caballeros teutónicos (suprimidos en 1809), así como del Estado del archicanciller electoral, recientemente creado con los restos de otros territorios eclesiásticos y entregado a K.Th.v. Dalberg, que representaba un enclave sobre todo en el ampliado territorio estatal bávaro y que tras la ratificación de París se incorporó de nuevo, en su parte esencial, al reino de Baviera. La resolución principal de la delegación imperial transfería la sede arzobispal de Maguncia a Ratisbona y unía de este modo las dignidades de príncipe elector, archicanciller del imperio, metropolitano y arzobispo pri-

mado de Alemania. Fueron secularizados más de doscientos conventos. En el imperio habsburgués, Francisco II, bajo cuyo gobierno comenzó a registrarse una cierta restauración eclesiástica política, hizo que siguieran en pie los monasterios sustraídos a la secularización de 1781.

La organización de diócesis entonces existente debería continuar hasta que «se tomara otra disposición legal» (62 RDI). Los obispos y canónigos debían recibir pensiones, no debería impedirse el ejercicio de las funciones eclesiásticas, debería protegerse «contra toda supresión y debilitamiento» el actual ejercicio de la religión, es decir, la situación confesional (63 RDI); debería restringirse, sin embargo, la garantía del *status quo* político-confesional mediante la reserva de que quedaba en manos del gobernante de cada territorio permitir en él las confesiones religiosas no autorizadas hasta el momento y «conceder el pleno disfrute de los derechos civiles» a sus miembros.

La indemnización a que se ordenaba la secularización, era, vista en su totalidad, un asunto político, de ninguna manera jurídico, aun cuando la resolución principal de la delegación imperial la envolvió en el ropaje constitucional del imperio. «Pocas de entre las grandes convulsiones estatales de la moderna historia parecen tan odiosas, tan vulgares, tan bajas como esta revolución de los príncipes de 1803» (Treitschke). Con indemnizaciones procedentes de la secularización fueron recompensados asimismo los príncipes que no sufrieron pérdida alguna territorial a la izquierda del Rin, como, por ejemplo, el archiduque de Toscana, el duque de Módena, el virrey hereditario de los Países Bajos. Territorios eclesiásticos y bienes eclesiásticos secularizados pasaron también a la confederación, a la ciudad imperial de Francfort, etc. Las pérdidas no guardaban muchas veces relación con las indemnizaciones. Prusia, por ejemplo, recibió por la secularización una compensación cinco veces mayor, Hessen-Darmstadt fue indemnizada ocho veces más, Baden diez veces más.

Una consecuencia política inmediata de la secularización fue que la proporción entre católicos y protestantes en la dieta se desplazó en perjuicio de los católicos, que se dio un paso decisivo para descartar a Austria del imperio y que con las anexiones territoriales de Prusia, Baviera, Württenberg, Baden así como

de los dos Hesse se prefiguró la futura evolución política. Con la secularización, la mayor parte de los Estados eclesiásticos, casi todos ellos cerradamente católicos, vinieron a parar bajo la soberanía de príncipes de otra confesión. Las potencias protestantes y la parte no católica de la población obtuvieron en Alemania una primacía numérica, política y económica. Fue entonces cuando se creó la típica situación de diáspora de la población católica. La transición al Estado igualitario se realizó no sin fuertes tensiones y duras disputas.

Como revolución de los príncipes e intento estatal de reforma, la secularización hizo que desapareciera la Iglesia imperial y selló el fin del imperio y de la edad media alemana. Los esfuerzos de los territorios laicos subsistentes y por lo general ampliados, tendieron a asimilar las fronteras de la división eclesiástica a las del Estado, ya sea anexionando territorios secularizados a los obispados ya existentes, ya sea creando obispados regionales o «nacionales». Según lo que se había decretado, la nueva división de las diócesis estaba sujeta a la superior aprobación imperial, pero antes de que llegara a crearse una base concordataria legal, el imperio había dejado de existir, con el encumbramiento de Napoleón y la renuncia a la corona imperial por parte del emperador Francisco II. La nueva ordenación de la Iglesia alemana si no se abandonó, por lo menos quedó aplazada, dependiendo de los distintos territorios particulares que eran los únicos capaces de adaptar su burocracia de corte absolutista tardío a las sedes y cabildos vacantes.

Hasta su secularización, los centros de la administración eclesiástica se hallaban situados en el propio territorio del obispado principado correspondiente y en el ámbito del imperio. La iglesia estatal de los gobiernos laicos halló una última barrera en la independencia del episcopado imperial respecto al Estado. Después de la secularización de los estados eclesiásticos, el Estado absolutista tardío pudo imponer sus reivindicaciones de soberanía, a lo largo de un período carente de obispos, con una Iglesia débil, privada de sus posesiones, y sacudida en su organización misma. Los quince años que transcurrieron entre la paz de Lunéville y el comienzo de las grandes circunscripciones constituyen la época sin concordatos ni obispos de la nueva historia eclesiástica de Alemania. En 1811, la Iglesia en Alemania sólo contaba con nueve obis-

pos en total, incluyendo en esta cifra a los no residentes y a los que vivían en el exilio; cinco de ellos estaban además muy entrados en los setenta años. Dalberg, con sus sesenta y siete años, era uno de los más jovenes. «¿Cuánto tiempo podemos esperar todavía» —pregunta el obispo auxiliar Kolborn en una carta dirigida a Wessenberg a comienzos del año 1811— «para vernos totalmente privados de obispos?». Los cabildos catedrales, privados en gran parte de sus ingresos, vivían dispersos en la ciudad y en el campo. No pocos canónigos se retiraron al silencio y obscuridad de la vida privada, aniquilados y desalentados por los acontecimientos de la época. No se cubrían las vacantes de los canónigos retirados por la edad, pues las obligaciones de sustentación y pensión por parte de los Estados se referían exclusivamente a los eclesiásticos privados de sus puestos legales en el imperio, pero no a los sucesores de los mismos.

La anarquía amenazaba a la iglesia alemana. El estrato eclesiástico dirigente, formado por la nobleza institucional, había sido erradicada por las tempestades de la época y dispersada a los cuatro vientos. El sentimiento de humillación, la agria desconfianza de Roma respecto de los ilustrados y febronianos, el temor y la perspectiva de un futuro obscuro provocaron la inercia y la resignación. Quien se imponía en los consistorios, quien se apoderaba de la administración de las diócesis, se humillaba habitualmente como perro mudo ante el cesarismo estatal[9]. Para una considerable parte del clero religioso no era una buena solución la transferencia a conventos colectivos. La vacancia de las sedes episcopales, la búsqueda negligente, o determinada por el ansia de *esplendor* de los príncipes, de un obispo propio, a poder ser *económico* —para citar la expresión de un ministro de Nassau-Weilburg—, las usurpaciones de los derechos episcopales por parte de los príncipes, la extensión de los derechos de soberanía no sólo *circa sacra,* sino *in sacra* fueron, según el juicio del suave obispo de Augsburgo, Clemens Wenzeslaus, un peligro mortal para la Iglesia. Haberlo conjurado es uno de los grandes méritos del príncipe primado K.Th.v. Dalberg.

La supresión de las universidades católicas, de los centros de

9. Incluso I.H.v. WESSENBERG, cuya debilidad frente al cesaropapismo es bien conocida, habla del *servilismo* a que había sido inducido un clero sumiso.

formación y de las órdenes religiosas influyó en forma extremadamente perjudicial en la vida espiritual de la población católica. No sólo se puso en peligro la formación de los candidatos al sacerdocio y una pastoral ordenada, sino que también se inició aquí el desolado panorama cultural de la Alemania meridional y el «déficit cultural católico». En adelante se echó en falta el mecenazgo de la nobleza fundacional, faltó la posibilidad de un progreso social, económico y cultural, que hasta entonces se había ofrecido a la población católica con la entrada en los grandes monasterios y ricas abadías [10]. La malversación de obras artísticas, bibliotecas, manuscritos y archivos, la enajenación y profanación de edificios eclesiásticos significaron un lamentable fenómeno secundario de la secularización. En Colonia se destruyeron iglesias y capillas durante más de medio siglo; en Tréveris se emplearon para la lumbre los materiales más valiosos de las bibliotecas [11]; en todas partes quedó interrumpida súbitamente la tradición de la rica creación artística, y de las grandes obras científicas de la población católica. Fueron considerables asimismo las consecuencias económicas de la secularización. La dislocación y cambio de clases acaudaladas, iniciada ya antes de la secularización, alcanzó su punto culminante con la venta de los bienes eclesiásticos.

Desde la secularización, la Iglesia ha llevado «en lugar del cetro de la perdida soberanía, el cayado de la debilidad y la corona de espinas de la servidumbre» (J. Görres), hasta volver a conquistar fatigosamente una posición jurídica y una relativa libertad. Resultó en cambio saludable para la Iglesia la pérdida

---

10. El culto e instruido Roman Zirngibl, de St. Emmeram de Ratisbona, se lamenta: «Ha bastado un gesto francés, prusiano-ruso para derribar por tierra todas las colegiatas y conventos de Alemania. Los hijos de padres plebeyos sólo tienen la perspectiva del estado militar. La literatura básica se va perdiendo poco a poco, los sacerdotes iluminados por las máximas del evangelio, y con ellos la religión positiva, van desapareciendo y al final nuestra patria se convertirá en un Estado militar según el modelo de los Estados de la antigua Prusia y de los Estados de Hesse», A. KRAUS, *Die Briefe Roman Zirngibls von St. Emmeram in Regensburg,* Ratisbona 1965, 104. Respecto de la cuestión del progreso económico y social, cf. además de los trabajos de E. KRAUSEN la investigación de J. SALZGEBER, *Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter. Historisch-soziologische Studie,* Münster 1967.

11. H. RAAB, *Clemens Wenzeslaus und seine Zeit (1739-1812),* I: *Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jh.,* Friburgo 1962, 14s; «El hecho de que la secularización iniciara en definitiva un próspero proceso de renovación cultural-religiosa dentro de la Iglesia católica del siglo XIX no compensa aquellas pérdidas (culturales)», (S. REICKE, RGG [3]V [1961] 1286).

del lastre casi milenario: el de los abusos medievales, de la exclusividad aristocrática de los cabildos catedrales y del episcopado [12], de un nepotismo parcialmente exuberante y del febronianismo vinculado a la posición privilegiada de la Iglesia en el imperio. En los amargos años que siguieron a la secularización quedaron liberados fecundos impulsos y fuerzas procedentes de las raíces religiosas y eclesiásticas. Se preparó el terreno para la alianza entre «Iglesia y pueblo». No sólo bajo los obispos napoleónicos, Colmar de Maguncia, lleno de celo por la fe, Mannay de Tréveris, Berdolet de Aquisgrán, empezó a florecer una nueva vida eclesiástica, sino también en los Estados aliados del Rin que poseían una aparente vinculación constitucional con el imperio. La idea de la unidad eclesiástica y de la autoridad papal se fue consolidando cada vez más en la Iglesia debilitada, pobre, y amenazada por el cesarismo estatal. El clero de las nuevas promociones no tenía «otra patria que la Iglesia» (Treitschke). La lucha contra el episcopalismo, el febronianismo, la Iglesia estatal, y el *wessenbergianismo* adquirió formas más agudas. El espacio eclesiástico se fue reduciendo cada vez más, por decirlo así, y llenándose desde dentro, en una situación de lucha; tenía un aspecto mucho más pobre en comparación con la antigua Iglesia imperial. Pero «la Iglesia, a consecuencia de la secularización, era más moderna que el Estado que la albergaba». En el siglo XIX «se pudo convertir en precursora y propugnadora de una esfera de libertad, independiente del Estado y no orientada hacia resultados inmediatos, frente a la omnipotencia del Estado» [13].

## XXVII. TENTATIVAS DE REUNIFICACIÓN DE LA IGLESIA

Por Heribert Raab

Profesor de universidad en Friburgo de Suiza

BIBLIOGRAFÍA: J. BEUMER, *Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanis*

12. Fue considerable el número de burgueses entre los obispos auxiliares. La figura de la Iglesia imperial aristocrática tuvo que diferenciarse y desfigurarse.
13. W.H. STRUCK, *Zur Saekularisation im Lande Nassau*, «Hess. Jb. für Landesgeschichte» 13 (1963) 309.

*mus bis zum Ende des 19. Jh. Ausgewählte Texte,* Bremen 1966; C.W. HERING, *Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit,* 2 vol., Leipzig 1836-38; L. CARDAUNS, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- u. Reformbestrebungen von 1538-1542,* Roma 1910; TH. SCHIEDER, *Kirchenspaltungen und Kirchenunionspläne,* «Wissenschaft in Geschichte und Unterricht» 3 (1952) 591-605; G. MENGE, *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben,* Steyl 1921; H. WEIDEMANN, *Gerard Wolter Molanus, Abt zu Loccum,* Gotinga 1925-29; F. RANFT, *Das katholisch-protestantische Problem,* Fulda 1947; M.P. FLEISCHER, *Katholische und lutherische Ireniker, unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jh.,* Gotinga-Frankfort-Zurich 1968; J. MÜLLER, *Karl Ludwig und die Wiedervereinigung der Konfessionen,* «Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte» 29 (1962) 130-179; E.W. ZEEDEN, *Der ökumenische Gedanke in Veit Ludwig von Seckendorffs Historia Lutheranismi. Über die Idee einer religiösen Überwindung des intoleranten Konfessionalismus im späten 17. Jh.:* Festschr. für Gerhard Ritter zu einem 60. Geburtstag, Tubinga 1950; M. SCHÜSSLER, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums,* Wiesbaden 1961; A.L. VEIT, *Kirchliche Reunionsbestrebungen im ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn 1647-1673,* Friburgo 1910; A. PH. BRÜCK, *Der Mainzer «Unionsplan» aus dem Jahre 1660,* «Jb. für das Bistum Mainz» 8 (1960) 148-162; H. RAAB, *Der «Discrete Catholische» des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623-1693). Ein Beitrag zur Geschichte der Reunionsbemühungen und Toleranzbestrebungen im 17 Jh.,* AMrhKG 12 (1960) 175-198; id., *Landgraf Ernst v. Hessen-Rheinfels,* St. Goar 1964; id., *Ernest, landgrave de Hesse-Rhinfels,* DHGE XV (1963) 800-806; H. WAMPER, *Das Leben der Brüder Adrian u. Peter van Walenburch aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649,* Colonia 1968; P. WIEDEBURG, *Der junge Leibniz, das Reich und Europa,* 1.ª parte: Maguncia 1962; F.X. KIEFL, *Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands,* Ratisbona ²1925; E. BENZ, *Leibniz u.d. Wiedervereinigung der christlichen Kirchen,* ZRGG 2 (1950) 97-113; L. WINTERSWYL, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Über die Reunion der Kirchen. Auswahl und Übersetzung,* Friburgo 1939; F. GAQUÈRE, *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz. La réunion des Églises en échec (1691-1702),* París 1966; M. PRECHTL, *Friedens-Benehmen zwischen Bossuet, Leibniz und Molanus* (1815); PH. HILTEBRANDT, *Die kirchlichen Reunionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des 17. Jh.,* Roma 1922; H. NOTTARP, *Zur «Communicatio in sacris cum haereticis»,* Halle 1933; S.J.T. MILLER-J.P. SPIELMAN, *Cristóbal Rojas y Spínola, Cameralist and Irenicist,* Filadelfia 1962; H. TÜCHLE, *Neue Quellen zu den Reunionsverhandlungen des Bischofs Spinola und seines Nachfolgers:* Einsicht und Glaube, Festschr. für Gottlieb Söhngen, Friburgo 1962 405-437; H. RAAB, *«De negotio Hannoveriano Religionis». Die Reunionsbemühungen des Bischofs Christoph de Rojas y Spinola im Urteil des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels:* Volk Gottes. Festschr. für Joseph Höfer, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena

1967, 395-417; id., «*Ad reuniendos dissidentes*». *Zur Gesch. der kirchlichen Reunionsbestrebungen im ausgehenden 18. und im beginnenden 19. Jh.*, «Jb. für das Bistum Mainz» 8 (1960) 128-147; G. RICHTER, *Ein Fuldaer Plan zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen in Deutschland,* «Fuldaer Geschichtsblätter» 9 (1911) 1-7 17-32 57-64 184-252; B. MENZEL, *Der «Fuldaer Plan» zur Kirchenunion und der Braunauer Abt Stefan Rautenstrauch (1779-1783):* Heimat und Volk. Festschr für Prof. Wilhelm Wostry, Brno 1937; G. PFEILSCHIFTER (dir.), *Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien,* 2 vol., Karlsruhe 1931-37; J. HÖRMANN, *Beda Mayer von Donauwörth, ein Ireniker der Aufklärungszeit:* Festgabe H. Knöpler zur Vollendung des 70. Lebensjahres, Friburgo 1917, 188-209; J.B. BLÖSSNER, *Maximilian Prechtl, der letzte Abt des Benediktinerklosters Michelfeld,* Kallmünz 1938. Die Oberpfalz 32, H. 6-7; H. GRASSL, *Ökumenisches Bayern:* Festschr. für M. Spindler, Munich 1969, 529-552; U. IM HOF, *Die Helvetische Überbrückung des konfessionellen Gegensatzes. Zur Frage der Begegnung zwischen katholischer und reformierter Schweiz im 18. Jh.:* Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, Basilea-Stuttgart 1969, 345-360; G.A. BENRATH, *Die konfessionellen Unionsbestrebungen des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz († 1680),* ZGObrh 116 (1968) 187-252; G. MAY, *Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts,* Paderborn 1969.

Las perspectivas de un restablecimiento de la unidad eclesiástica del imperio habían desaparecido con el estallido de la guerra de los Treinta Años, que, en parte al menos, se libró como guerra religiosa, y con las cláusulas de la paz de Westfalia [1]. El escándalo de la cristiandad dividida fue en aumento al crearse una conciencia confesional y territorios confesionalmente cerrados; pero, por otra parte, era una división que dejaba de inquietar los ánimos a medida que la política —en el sentido más amplio posible—, se imponía a la teología, triunfaba la razón de Estado y los espíritus comenzaban, incluso en los territorios alemanes, a abandonar las metas del más allá para concentrarse en las tareas de este mundo. El distanciamiento respecto de los objetivos específicamente religioso-eclesiásticos se inició, en el ámbito del absolutismo primitivo, en el curso de un proceso general de secularización, y en los estratos dirigentes cristalizó como abandono del espíritu de disputas y polémicas teológicas, como indiferentismo

1. IPO v, 14: «Si vero, quod Deus prohibeat, de religionis dissidiis conveniri non possit, nihilominus haec conventio perpetua sit et pax duratura.»

y escepticismo. Las ideas racionalistas y materialistas iban ganando terreno. Friedrich von Logau expresó en su conocido dístico las experiencias de su generación: «hay luteranismo, papismo y calvinismo, pero no se sabe dónde está el cristianismo» [2]. Circula la amarga frase de *confusión de Augsburgo*.

Los partidos religiosos tuvieron que aprender con duras lecciones a convivir pacíficamente en el imperio. No faltaban las disputas de los diferentes territorios confesionales entre sí, ni tampoco el odio confesional. La impotencia político-militar frente al adversario de la cristiandad en Oriente, a los enemigos del imperio en el norte y occidente, la *calamitas imperii* se consideró en cierto sentido como consecuencia de la división confesional. Por ello, desde mediados del siglo XVIII se encuentran con bastante frecuencia proyectos de reunión y esfuerzos por reformar el imperio.

Esto puede aplicarse también a la oposición de la Iglesia imperial contra Roma, al igual que al pietismo y a la ilustración. Los motivos de patriotismo imperial y del episcopalismo, del pietismo y la ilustración desempeñan simultánea y sucesivamente en la historia de los intentos de reunión cierto papel, al igual que el indiferentismo, la superstición, la ignorancia teológica y los intereses materiales y políticos.

«Todas las cuestiones dogmáticas», confiesa la filosófica señora obispo de Osnabrück, Sofía del Palatinado, «afectan poco a mi corazón». La religión es el amor a Dios y al prójimo; todo lo demás es «un montón de disputas callejeras, que compete a los príncipes conciliar» [3]. La gente razonable no se incomoda por ello. Sofía, sin embargo, al igual que su hermano el príncipe elector Karl Ludwig, indiferente en religión, que construyó la iglesia de la Concordia en Mannheim y quiso que en el electorado del palatinado «pasaran todas las religiones», discutió sobre posibilidades de conversión, por ejemplo, con su hermana Louise Hollandine, abadesa de Maubuisson, y mostró un gran interés por los asuntos

---

2. FR. v. LOGAU, *Sämtliche Sinngedichte,* edic. dir. por G. EITNER, Tubinga 1872, 246.

3. E. BODEMANN, *Briefe der Kurfürstin Sophie von Hannover an die Raugräfinnen und Raugrafen zu Pfalz* = Publicationen aus den Preuss. Staatsarchiven 37 (Leipzig 1888) 91; sobre Sofía del Palatinado cf. además PH. HILTEBRANDT, *Die kirchlichen Reunionsverhandlungen,* pass. también M. KNOOP, *Kurfürstin Sophie von Hannover,* Hildesheim 1964.

de la reunificación, en el que intervenían masivamente factores de política material[4].

Indiferentismo, racionalismo, materialismo por una parte, y por otra una religiosidad profundizada por las miserias de la guerra de los Treinta Años, corrientes escatológicas y pietistas, motivos religioso-eclesiásticos y políticos, estuvieron entrelazados entre sí en los esfuerzos irenistas y en las tendencias hacia la reunificación. La tolerancia se convirtió en un precepto de prudencia estatal en los territorios confesionalmente mixtos y en un razonamiento próspero desde el punto de vista mercantil. La razón de estado empezó a imponerse por encima de las fronteras y prejuicios confesionales. Se planteó la cuestión acerca de las relaciones existentes entre la escisión de la fe y la decadencia del imperio, sobre la reunificación eclesiástica, la reforma del imperio y el orden de la paz europea.

Los *medios* (canto latino, ropaje litúrgico, crucifijos, confesión auricular, rezo de las horas), que todavía subsistían en el luteranismo, y sobre todo el derecho eclesiástico católico, al que los fundadores de catedrales y colegiatas evangélicas se aferraban con «sorprendente tenacidad»[5]. Numerosos residuos históricos apuntaban igualmente hacia una reunificación, como, por ejemplo, la existencia de capillas mixtas en Estrasburgo, Lübeck, Osnabrück, la observancia de las disposiciones relativas al celibato en las

---

4. La familia del *Winterkönig*, o «rey de invierno», príncipe elector Federico v del Palatinado, estaba completamente dividida desde el punto de vista confesional, y por esta causa tuvo una gran participación en las conversaciones religiosas. El hijo mayor, el príncipe elector Karl Ludwig era, al igual que su hermana Elisabeth, abadesa princesa de Herford, amiga de Descartes, Labadie, y William Penn, reformado sólo de nombre, pero en realidad totalmente indiferente y no sintió dificultad ninguna en fingir la conversión a cambio de la correspondiente ganancia (secularización de las colegiatas de Worms y Espira). Su hermana Louise Hollandine se convirtió al catolicismo y fue abadesa del convento de Maubuisson, cerca de París, donde Brinon hizo de intermediaria para la correspondencia epistolar entre Leibniz y Bossuet. Sofía, la hija *filosófica* del *Winterkönig*, esposa del *pseudoobispo* Ernst August de Osnabrück, era nominalmente luterana, pero inclinada a la conversión a cambio de las correspondientes ventajas. «Espero que todos los cristianos se unan pronto», escribía a la condesa Louise. Los dos hermanos más jóvenes, Eduard, que se casó en 1645 con Anna de Gonzaga, y Gustav Adolf, pasaron a la Iglesia católica. Anna de Gonzaga pudo casar (1668) a su hija Benedicta Henriette con el duque Johann Fdriedrich de Hannover, convertido a la Iglesia católica, y procurar asimismo el matrimonio entre Elisabeth Charlotte del Palatinado (Liselotte) y el duque Philipp de Orléans. Liselotte abrazó el catolicismo después de firmar el contrato matrimonial, en 1671, en Metz.

5. H. NOTTARP, *Zur Communicatio in sacris cum haereticis*, Halle 1933, 116; respecto del problema, también, id., *Das katholische Kirchenwesen in der Grafschaft Ravensberg im 17, u. 18 Jh.*, Paderborn 1961.

colegiatas evangélicas, la alternancia en el arzobispado de Osnabrück y la influencia de la lista Volmar, por ejemplo, en la parroquia de Goldenstedt, donde el pastor era católico, el sacristán evangélico, los evangélicos asistían al culto divino católico y las canciones se tomaban del cantoral luterano.

Las diferentes corrientes que después de la paz de Westfalia tendían hacia la reunificación, confluían en Maguncia, en la corte del primer príncipe elector, el archicanciller del imperio y primado de Alemania, inclinada por la naturaleza y la historia a desempeñar un papel de mediador. Johann Philipp von Schönborn, *el Salomón alemán*, su obispo auxiliar Peter van Walenburch procedente de Rotterdam, su ministro Johann Christian von Boineburg, que defendió los derechos de la *natio germanica* contra la curia romana, todos ellos favorables a la reunificación, colaboraron con los irenistas en varios proyectos para lograrla y lucharon por eliminar las oposiciones confesionales. El llamado plan de unión de Maguncia de 1660 no puede proceder ni del príncipe elector ni de Boineburg o de Leibniz [6], sino que más bien es obra del landgrave Ernst de Hessen-Rheinfels. Intermediario cultural de su tiempo, amigo de Boineburg y de los hermanos Adrian y Peter van Walenburch ya desde su estancia en Düsseldorf, este príncipe pertenecía al círculo más íntimo de los políticos maguntinos promotores de la reunión, y con su amplia correspondencia, especialmente con Georg Calixt, Leibniz, Spener, Antoine Arnauld, Johannes Neercassel, administrador de la diócesis de Utrecht, con los duques güelfos favorables a la reunificación, los nuncios de Colonia, así como mediante numerosos escritos propios, apoyó los esfuerzos de reunificación de su tiempo [7].

En el contexto de su propia conversión, el landgrave Ernst, que en Viena conoció la teología de mediación de Georg Witzel, organizó en diciembre de 1651 en su castillo de Rheinfels sobre St. Goar un diálogo religioso entre los teólogos de Hessen-Darms-

---

6. A.PH. BRÜCK, *Der Mainzener «Unionsplan» aus dem Jahre 1660*, «Jb. für das Bistum Mainz» 8 (1960) 148-162.

7. A la reunificación debía servir también el *Christlich Catholische zu S. Goar uebliche Gesang-Buch*, dirigido por Ernst. Entre los *Pia vota et recta desideria* ocupa un lugar central la súplica: «Que todos los orientales, así como también las sectas protestantes como buenos cristianos vuelvan nuevamente a la unidad de la Iglesia católica, apostólica, romana, y por una mejor instrucción reconozcan su error.»

tadt Eberhard Happel, Peter Haberkorn, Balthasar Menzer, un amigo de estudios de Boineburg, y el famoso capuchino Valeriano Magni[8]. A continuación propició el año 1652 diálogos religiosos entre su confesor, el jesuita Johannes Rosenthal, y Johannes Crocius en Kassel, y al año siguiente entre Rosenthal y Haberkorn en Giessen. Aun cuando estos tres diálogos religiosos no llevaron a resultados concretos, y hasta provocaron una polémica literaria desagradable para el landgrave y una campaña de los jesuitas contra Valeriano Magni, porque éste había declarado que la infalibilidad del papa no se podía demostrar *ex solo sancto textu,* la reunificación de los cristianos separados siguió siendo el primer y más importante propósito del landgrave.

La vinculación al espíritu erasmista y a los esfuerzos de Maguncia por la reunión resultan claros en los *Motiva Conversionis Ernesti Landgravii* redactados por los hermanos Adrian y Peter van Walenburch, pero sobre todo en la obra más conocida del landgrave de Hessen-Rheinfels, el *Discrete Catholische*[9], que escribió, según su propio testimonio, para todos los católicos y protestantes, pues «la dolorosa escisión de la cristiandad va derechamente al corazón». Leibniz, que conoció en su época maguntina esta obra y sacó de ella importantes sugerencias para sus propios esfuerzos de reunificación, creyó ver que la sustancia del escrito consistía en una exhortación a los protestantes a sentirse obligados a buscar con todas sus fuerzas la reunificación con la Iglesia romano-católica, y por otra parte en una invitación dirigida a los católicos a preparar el camino hacia la reunificación mediante la eliminación de abusos, es decir, mediante una verdadera reforma.

La discreción, la prudente distinción en el sentido de una recta medida, la consiguiente eliminación de *desórdenes abusivos,* el *consensus quinquesaecularis,* especialmente la *discreta* idea del primado papal son para el landgrave Ernst, para sus amigos de Maguncia, para su «más que querido Leibniz», cuya conversión espera, las condiciones previas para la reunificación. «La sabiduría de Salomón y la paciencia de Job», tolerancia y amor fraterno,

---

8. Recientemente G. DENZLER, *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden,* Paderborn 1969, 185-212.

9. H. RAAB, *Der «Discrete Catholische»* 175-198.

ayuda de Dios en un «asunto desesperado» todas estas cosas son necesarias para conseguirla. Con la reforma eclesiástica y la reunificación se podrán erigir, con toda seguridad, una nueva y mejor organización política de Europa, y la paz de la cristiandad hacia la que se daría un primer paso mediante la creación de un tribunal de arbitraje europeo en Lucerna. Su posición respecto de los planes del obispo de Tina, Cristóbal de Rojas y Spínola, muestran que el landgrave Ernst era un hombre experimentado y lo bastante familiarizado con la historia de los esfuerzos relativos a la reunificación para apreciar correctamente las pequeñas perspectivas de éxito de los esfuerzos unionistas.

Tras Maguncia bajo el gobierno de Johann Philipp de Schönborn, en el último tercio del siglo XVII fueron las cortes de Brunswick-Lüneburg el terreno más favorable y acogedor para los esfuerzos en favor de la reunión, por razones tanto políticas como confesionales, personales y filosóficas. El duque Johann Friedrich de Hannover († 1679), que el año 1650 abrazó el catolicismo en Roma — suceso en el que se pretende ver equivocadamente un éxito del futuro obispo auxiliar de Colonia, Adrian van Walenburch —, mantuvo estrechas relaciones con los convertidos del *aula laboriosa* del príncipe elector de Maguncia Johann Philipp, que fomentaba las tendencias favorables a la reunificación. En la decisión de Leibniz de ponerse al servicio del duque de Hannover intervino la influencia de landgrave de Hessen-Rheinfels. Además de esto el landgrave apoyó los esfuerzos en favor de una sucesión católica en Hannover, para que Roma no tuviera que renunciar una vez más a la esperanza vinculada a la conversión del príncipe, «di vedere un giorno ritornato al grembo della chiesa quella numerosissima e nobilissima Natione» [10].

No obstante, se exageraron las perspectivas de éxito de las negociaciones de reunificación que se celebraban en Hannover, sobre todo cuando el católico Johann Friedrich fue sucedido por su hermano más joven Ernst August, confesionalmente indiferente y sólo interesado en ampliar su poder. Siendo todavía pseudoobispo de Osnabrück, y luego desde 1679, Ernst August presentó repetidas veces como duque de Hannover en ofertas vagamente

10. Ernst von Hessen-Rheinfels al papa el 13 de febrero de 1665; H. RAAB, *De negotio Hannoveriano Religionis* 404.

formuladas, su paso al catolicismo o el de sus hijos, tratando de impedir la secularización de Hildesheim y la supresión de la alternancia en la colegiata de Osnabrück en favor de su casa. Tuvieron destacada importancia en las negociaciones de Hannover de 1683 los esfuerzos de reunificación del obispo de Tina, Cristóbal de Rojas y Spínola, favorecidos por el emperador Leopoldo principalmente por razones políticas, y animados por Clemente X e Inocencio XI.

Como quiera que por aquel tiempo crecía amenazadoramente en Oriente el peligro de los turcos y en Occidente se perdían cada vez más territorios a causa de la política de reuniones, de Luis XIV, se celebraron encuentros entre Spínola y el abad de Loccum, Walter Molanus, el joven Calixto y Teodoro Mayer. Se pudo lograr un firme proyecto de programa. Por parte evangélica se admitió: el celibato de los sacerdotes, pero conservándose en vigor los matrimonios ya contraídos por los pastores, la infalibilidad de los concilios, el reconocimiento del papa como cabeza visible de la Iglesia, la presencia de Cristo en la eucaristía, la sumisión a un futuro concilio universal. Las nuevas exigencias presentadas posteriormente por Molanus en 1683, la resistencia del partido francés en Roma, el temor de la consolidación del imperio basada en la reunificación eclesiástica, y finalmente la subordinación del *santo propósito* a la política de poder de los güelfos, contribuyeron al fracaso de los intentos de Spínola. Como explicaba el landgrave Ernst en una carta dirigida a Spener y en sus memorias destinadas al duque Anton Ulrich de Wolfenbüttel y a Leibniz, se produjo «una separación excesivamente grande entre los interesados tanto en los *principiis* como en los *suppositis*», debido a los intereses políticos; las cuestiones teológicas eran sólo menudencias, según la opinión de la corte de Hannover.

No obtuvieron éxito los esfuerzos de Spínola por eliminar las tensiones confesionales en Hungría[11], ni tampoco las esperanzas puestas en el proyecto de unión negociado entre su sucesor al obispado de Wiener Neustadt, Franz Anton von Buchheim, Leibniz

---

11. A la muerte de Spinola escribió Molanus esta poesía: «In Te renatos vidimus pios Fratres / Doctosque Walenburgicos, decora aeterna / Germaniae nomenque dulce Cassandri / Et quotquot uspiam fuere fautores / Concordiae sacrae Deoque dilectae» (H. WEIDEMANN, *Molanus* II 173).

y Molanus en 1698. Las reticencias de Roma resultaban cada vez más claras. La situación política producida por la expulsión de los hugonotes, la cláusula religiosa de la paz de Ryswick (1697) y la perspectiva de la sucesión inglesa al trono de Hannover no era favorable a la reunificación [12].

Las *Friedreichen Gedanken über die Religionsvereinigung in Teuschland* [13], publicadas en 1679 por Johann Friedrich Ignaz Karg von Bebenburg, posteriormente archicanciller del electorado de Colonia y abad de Saint-Michel au Péril de la Mer (diócesis de Abrantes), no tuvieron resonancias importantes. Los aspectos irénicos y polémicos se mezclaban en el capuchino Dionysius de Werl, que en 1686 publicó su *Via pacis* [14]. *Libertas ecclesiae germanicae* y la reunificación en la fe mediante la restauración de la *primitiva* constitución de la Iglesia, anterior a Hildebrando, fueron los objetivos del canonista protestante Johannes Schilter en sus siete libros sobre la libertad de la Iglesia alemana, apoyados en la *declaratio cleri gallicani.* De acuerdo con el testimonio de J.G.V. Spangenberg, ministro del electorado de Tréveris, amigo y colaborador de Hontheim, así como del mariscal B.F.v. Zurlauben, las ideas febronianas salieron, al menos en parte, de esta obra de Schilter [15].

---

12. S.J.T. MILLER-J.P. SPIELMAN, *Cristóbal Rojas y Spinola* 79: «Si todos los príncipes de la cristiandad o por lo menos tantos como los que apoyaban a Rojas en 1683 hubieran permanecido fieles durante un par de años a la idea de la unidad católica y si, sobre todo, Luis XIV hubiera subordinado al bien del mundo cristiano su codicia dinástica, su astuta política exterior, su sed de gloria y su tratamiento brutal de los hugonotes, se habría creado con mucha probabilidad un clima irénico, especialmente en Alemania, que hubiera contribuido a una restauración de la unidad entre Roma y grandes grupos de protestantes alemanes.»

13. *Friedreiche Gedanken über die Religions Vereinigung in Teutschland aus dem Worte Gottes, Conciliis, Patribus, Kirchenhistorie zusammengetragen,* Wurzburgo 1679. La obra estaba dedicada al príncipe obispo Peter Philipp von Dernbach. Un esbozo biográfico de Karg (1648-1719), que desarrolló una viva, pero discutida actividad política y que estuvo muy cerca del jansenismo, en M. BRAUBACH, *Kurkölnische Miniaturen,* Münster 1954, 78-104; L. JADIN, *L'Europe au début du XVIIIe siècle. Correspondance du Baron Karg de Bebenbourg, Chancelier du Prince-Évêque de Liège Joseph Clément de Bavière, Archevêque Électeur de Cologne avec le Cardinal Paolucci, Secrétaire d'État (1700-1719),* 2 vol., Bruselas-Roma 1968.

14. DIONYSIUS AUS WERL, *Via pacis inter homines per Germaniam in fide dissidentes...,* Hildesii Saxonum 1686. A. JACOBS, *Die Rheinischen Kapuziner 1611-1725. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform,* Münster de W. 1933, 68ss.

15. J. SCHILTER, *De libertate Ecclesiarum Germaniae libri VII,* Jena 1683. Cf. H. RAAB, *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion del 17.19 Jh.,* Wiesbaden 1957; id., *Ad reuniendos dissidentes* 129ss; Zurlauben an Martin Gerbert 19 de febrero de 1779: «Sé de buena fuente que M. de Hontheim había sacado sus opiniones

En Estrasburgo, el jesuita Jean Dez trató de demostrar en sus sermones, pero sobre todo en su obra *La réunion de protestants de Strasbourg à l'Église Romaine*, traducida al alemán por el convertido Ulrich Obrecht, que nada se oponía a la reunificación, y que en la *confessio augustana* no se podía descubrir elemento alguno que no fuera católico. Los proyectos de reunificación del profesor Praetorius de Königsberg, hallaron resistencia en la Alemania protestante, especialmente el reconocimiento del primado papal, que expresó después de su paso a la Iglesia católica en un prefacio de su *Tuba pacis* (1685)[16]. Al igual que Praetorius, también el teólogo de Helmstedt, Johann Fabricius, perdió su cátedra, pues se le hizo responsable del dictamen preparado en 1707 con motivo de la conversión de Elisabeth Christine de Brunswick-Wolfenbüttel y de su matrimonio con el archiduque Karl, el futuro emperador. La facultad teológica de Helmstedt había hecho constar en este dictamen: «Estamos convencidos de que los católicos coinciden con los protestantes y de que las disputas que existen entre ellos son sólo discusiones de palabras. La base de la religión se encuentra también en la Iglesia romano católica, y se puede en ella ser fiel a la ortodoxia, vivir honestamente, morir bien y alcanzar la bienaventuranza. La princesa de Wolfenbüttel puede por tanto abrazar la religión católica para contraer el matrimonio deseado»[17]. Siendo *abad de Königslutter*, Fabricius siguió trabajando en favor de las ideas de la reunificación de la Iglesia. Publicó en 1704 una *Via ad pacem ecclesiasticam* en la que, apoyándose en Cassander, Witzel y Bossuet calificó de pequeñas las diferencias existentes en las opiniones doctrinales de los católicos, luteranos y reformados.

La *Exposition de la doctrine chrétienne* (1671) de Bossuet, que en principio había de servir para ganar a los hugonotes (cf. cap. IV), dio nuevas alas a la teología de la controversia. Siete años después,

---

*febronianas* de la obra de Schilter sobre el *poder eclesiástico de Alemania*» (G. PFEILSCHIFTER, *Korrespondenz* II 411).

16. Cf. a este respecto la traducción cuidada y comentada por Anton Josef Binterim (1779-1855) de mentalidad estrictamente eclesiástica: «La invitación a la unión de Matthäus Praetorius, de Memel de Prusia, predicador de la comunidad luterana de Nibbudz, dirigida a todas las iglesias de occidente separadas en cosas de fe», Aquisgrán 1822.

17. C.W. HERING, o.c., II 303; M.P. FLEISCHER, o.c., 53; a este respecto también Maximilian Prechtl, abad de Michelfeld, ver más adelante nota 40.

en 1678, inició su correspondencia con Leibniz sobre la reunificación. Al interrumpirse prontamente el intercambio de ideas, éste fue reasumido por la duquesa Sofía de Hannover, y su hermana Louise Hollandine, abadesa de Maubuisson, su secretaria, de Brinon, y su sobrina Benedicta Henrietta, que tras la muerte de su esposo, el duque Johann Friedrich de Hannover, se retiró a Maubuisson. Paralelamente al intercambio de ideas con Bossuet, Leibniz mantuvo correspondencia con el convertido e historiógrafo de la corte de Luis XIV, Pellison, y, por medio de Ernst de Hessen-Rheinfels, con el gran jansenista Antoine Arnauld. Las *Réflexions sur le différends en matière de religion*, de Pellison, la monumental *Histoire des variations des Églises protestantes* (1688) de Bossuet, y las tendencias reformistas de Arnauld pudieron marcar la posición inicial para el diálogo religioso, con grandes perspectivas de éxito. Las dificultades a que tuvieron que hacer frente están perfectamente caracterizadas por la ambivalencia en el comportamiento de los interlocutores más importantes.

En el fondo, Leibniz quería restaurar la unidad religiosa como condición previa para una unión europea basada en el cristianismo, y sólo a continuación, en forma similar a lo que sucedió en Basilea, resolver las cuestiones dogmáticas mediante un futuro concilio canónico. Bossuet propuso más bien el procedimiento inverso.

En el centro de la discusión aparecía inevitablemente el concilio de Trento. Leibniz lo consideraba como el auténtico impedimento de la reunificación, Bossuet como una posición inamovible. En vano intentó Leibniz, invocando las reservas galicanas, que Catalina de Medici y Enrique IV rechazaran la confirmación del concilio, y que se extendiera en la Iglesia imperial, sobre todo en el arzobispado de Maguncia, la actitud de ignorar, si no ya de revisar y rechazar el tridentino, amparándose en motivos patrióticos. La tentativa fracasó ante la resistencia de Bossuet, que además del concilio de Trento defendía también la infalibilidad de la Iglesia católica.

La línea tradicional de las luchas confesionales por el poder de fines del siglo XVII y principios del XVIII volvió nuevamente y con gran intensidad a primer plano, en Inglaterra bajo Guillermo de Orange, en Francia con la persecución de los hugonotes, en el impe-

rio con la disputa religiosa del palatinado [18] y *las medidas de represalia* de los territorios protestantes, en Silesia con las medidas de contrarreforma de los Habsburgo, finalmente también en la Confederación helvética con los alborotos de Toggenburg y la segunda guerra de Villmergen. En su ambivalencia, estos acontecimientos buscan por una parte una renovación de las oposiciones confesionales, pero por otra permiten detectar una evolución orientada hacia la pacificación, tolerancia e igualdad. La desintegración del confesionalismo por la ilustración y la tolerancia no pudo representar por sí misma un nuevo impulso en favor de los esfuerzos de reunificación, ya notablemente debilitados desde el fracaso de las conversaciones entre Leibniz y Bossuet.

Por parte católica se mantenía viva una cierta esperanza en las conversiones de príncipes protestantes, así, por ejemplo, en el caso de Hontheim-Febronius, o del benedictino Karl von Piesport, que manifestó un gran interés por los esfuerzos en favor de la reunión con las Iglesias orientales hacia mediados del siglo y participó en forma decisiva en el plan de reunificación de Fulda.

El papa Benedicto XIV expresó el deseo de la reunificación de la cristiandad dividida en su bula de jubileo del 5 de mayo de 1749. El cardenal Angelo Maria Quirini discutió con Johann Georg Schelhorn las opiniones del cardenal Reginald Pole respecto de la unidad de la Iglesia, y con Johann Rudolf Kiesling sobre la doctrina de la justificación propuesta por el cardenal Contarini. El arzobispo de Viena, Johann Joseph von Trautson, al iniciar su mandato, dio algunos pasos en favor de la aproximación entre las confesiones.

Los esfuerzos por superar la *antinatural separación* de la pequeña Iglesia alcanzaron su punto culminante después del concilio de Utrecht, en 1763, sobre todo gracias a los esfuerzos desplegados por el acólito Gabriel Dupac de Bellegarde (1717-89) [19] entre los

---

18. H. SCHMIDT, *Kurfürst Karl Philipp von der Pfalz als Reichsfürst*, Mannheim 1963, 114ss; M. SCHAAB, *Die Wiederherstellung des Katholizismus in der Kurpfalz im 17. und 18. Jh.*, ZGObrh 114 (1966) 147-205.

19. E. WINTER, *Der Josephinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, Viena 1943, 112ss; W. DEINHARDT, *Der Jansenismus in deutschen Landen*, Munich 1929, 84s; V. RODOLICO, *Gli amici e i tempi di Scipione di Ricci*, Florencia 1920, 54-113; G. LECLERC, *Zeger-Bernhard van Espen (1646-1728) et l'autorité ecclésiastique*, Zurich 1964; A. ELLEMUNTER, *Antonio Eugenio Visconti*, Graz-Colonia 1963, 173s; L. CEYSSENS, *L'affaire du Séminaire de Liège d'après l'historien janséniste*

obispos príncipes alemanes, en la corte de Viena y en Roma. Bajo la influencia de Dupac de Bellegarde, que se hallaba en la tradición canonística de Van Espen —en 1767 publicó su biografía— y fue influido profundamente por Antoine Arnauld, la idea ilustrada de la *ecclesia primitiva*, unida a un fuerte sentimiento antirromano, aproximó nuevamente a los episcopalistas, reformadores y reunificadores de la Iglesia imperial. Dupac de Bellegarde pudo lograr el apoyo del canonista de Wurzburgo, Johann Kaspar Barthel, del benedictino de Fulda Karl von Piesport, el asentimiento de los reformadores de Maguncia, Passau, Laibach y en Viena de los jansenistas-josefinistas de Haën, Wittola, y van Swieten.

Si las ideas de Utrecht ejercieron alguna influencia sobre el pensamiento de reunificación de Febronius y hasta qué punto lo hicieron es algo que no se puede determinar con seguridad. Es fácil admitir que existió dicha influencia, partiendo de los estudios de Hontheim, de las antiguas relaciones jansenistas entre el arzobispado de Tréveris y los Países Bajos y de la intensa propaganda llevada a cabo por la iglesia de Utrecht. Pero resulta difícil presentar comprobación alguna de este hecho debido a la difusión general de los argumentos más importantes en favor de la reunificación y a la correspondencia que Dupac mantenía por doquier y de la que hasta ahora no se ha hecho una adecuada investigación. El clérigo de Utrecht observó en todo caso con el máximo interés las disputas febronianas, así como las cuestiones relativas a la revocación, y sus contemporáneos lo relacionaron siempre con el febronianismo y sus consecuencias.

La reunificación constituía, en la primitiva concepción de Febronius el exclusivo y predominante asunto. Pero en la redacción definitiva del libro quedó reducido a segundo término por otros problemas jurídicos de la Iglesia imperial. Esta reunificación se lograría con la desaparición de los *gravamina* y la reducción del primado papal a los límites trazados por la primitiva constitución de la Iglesia, y nuevamente circunscrito por los concilios de Constanza y Basilea y los *concordata nationis germanicae*. Las ideas

---

*G. du Pac de Bellegarde*, «Annales de la Commission communale de l'histoire de Liège» 3 (1947) 603-762; F. KENNINCK, *Les idées religieuses en Autriche de 1767 à 1787. Correspondance du Dr. Wittola avec le Comte Dupac de Bellegarde*, «Revue internationale de Théologie» 6 (1898) 308ss 584ss; M. VAUSSARD, *L'epistolario di G.M. Pujati con canonico Dupac de Bellegarde*, «Studi Veneziani» 7 (1965) 443-488.

sobre la reunificación expuestas por Hontheim se pueden explicar prescindiendo de los influencias de Utrecht a partir de dos raíces: de la tradición patriótica imperial y eclesial y de las sugerencias personales que recibió de su amigo y colaborador, el convertido Jacob Georg von Spangenberg[20]. Spangenberg, incluso después de su conversión a la Iglesia católica, conservó una piedad personal centrada en la mística cristocéntrica practicada a fines de la edad media. Se mantuvo asimismo fiel al pietismo y a la Iglesia de los hermanos, cuyo obispo era su hermano más joven August Gottlieb. El suabo pietista Moser le consideró como una auténtica criatura de Dios desde la niñez, y el consejero de la corte de Viena, Adolf von Krufft, le llamó único confidente de los secretos febronianos. La propia experiencia vital de Spangenberg y su patriotismo imperial, que tuvo que sentir dolorosamente las funestas circunstancias de la constitución eclesiástica y la *calamitas imperii*, le hicieron desear una superación de los antagonismos confesionales y, sin embargo, dos decenios después de la publicación del *Febronius*, rechazar el plan de reunificación de Fulda.

Es indudable que, tal como le explicaron los adversarios protestantes de su idea de reunificación, Walch, Bahrdt, C.G. Hofmann, y también el jesuita de Heidelberg J. Kleiner[21], Febronius había minimizado las diferencias que separaban a las confesiones y resaltado excesivamente el elemento común debido, llevado de su sentimiento antirromano y de su acentuado patriotismo imperial. A esto se añadió su actitud *romántica*, consolidada por sus profundos estudios históricos, que esperaba la solución de los problemas de la propia época partiendo de la contrafigura de una época histórica ya pasada: el idealizado cristianismo primitivo y medieval. Pero la unión de los cristianos separados era imposible «incluso en el caso de que la Iglesia romana adquiriera la forma que

---

20. G. Reichel, *August Gottlieb Spangenberg, Bischof der Brüderkirche*, Tubinga 1908. El nuncio Oddi lo caracteriza en su instrucción para Lucini, marzo de 1760, como «de grandísima habilidad, conducta y política y alumno del difunto elector de Tréveris (Franz Georg von Schönborn) del que ha recibido todas las máximas. Éste es un hombre difícil, para lograr de él cualquier cosa que se refiera a la corte de Roma»; L. Just, *Die westdeuschen Höfe um die Mitte des 18. Jahrhunderts im Blick der Kölner Nuntiatur*, AHVNrh 135 (1939) 64; R. Reichert, *Johann Gertz (1744-1824). Ein katholischer Bibelwissenschaftler der Aufklärungszeit im Spiegel seiner Bibliothek*, AMrhKG 18 (1966) 98; H. Faas, *J.G. von Spangenberg*, «Kurtrierisches Jb.» 18 (1968) 153-165.

21. H. Raab, *Ad reuniendos dissidentes* 136s.

Febronius trataba de comunicarle con tanto esfuerzo, y permanecieran invariables el concepto romano católico de la doctrina, y su auténtica fuente, la tradición, tan exaltada por Febronius» [22]. No juzgaron en forma tan completamente negativa los proyectos de Febronius el abad de Jerusalén, y Friedrich Karl v. Moser, que en su *Patriotisches Archiv* publicó los proyectos de reunión de 1614 y 1640 así como la confesión de fe de Spangenberg, y defendió el noble deseo de reunificación de Hontheim contra todas las calumnias. «Sus proyectos de reunión, sin embargo, seguirán siendo un sueño mientras no pueda indicar a nuestros príncipes protestantes religiosos y de la cámara las ganancias de una tal operación. Una lotería de cien abadías obtendría antes su consentimiento» [23].

No se ha puesto en claro el problema de si el plan de reunificación tuvo sólo una importancia secundaria para Febronius o si, según testimonio de Martin Gerbert, «creyó que se debería sacrificar todo lo que fuera necesario en favor de la paz y de la unidad cristiana» [24]. La idea de Febronius de lograr una reunificación sobre la base de un derecho eclesiástico bien aclarado y de una constitución reformada de la Iglesia, reaparece en la corte del electorado de Tréveris de 1771 en las tesis del ponente Betzel [25], en el canonista de Fulda Benedikt Oberhauser [26], en el benedictino Ulrich Mayr de Kaisheim y en el escrito programático para la unión de las iglesias del benedictino Beda Mayr, de Donauwörth [27]. Es

---

22. GGA 1765, 531; cf. también CHR.W.F. WALCH, *Geschichte des von Justino Febroni herausgegebenen Buchs und der darüber entstandenen Streitigkeiten: Neueste Religionsgeschichte* I (Lemgo 1771) 189-190. Es también negativo el juicio de Christoph Birkmann, senior en St. Egidien de Nürnberg. L. SCHATTENMANN, *Georg Adam Michel, Generalsuperintendent in Oettingen und sein gelehrter Briefwechsel*, Nuremberg 1962, 69s.

23. F.K.v. MOSER, *Patriotisches Archiv* VI (1787) 361-389, VII (1787) 193-372; *Von der Kirchenvereinigung. Ein Bedenken des Herrn Abts Jerusalem. Mit einem Vorbericht* (o.c., 1772) 42.

24. Gerbert a Petrus Böhm en Fulda, 6 de marzo de 1780 (G. PFEILSCHIFTER, *Korrespondenz* II 500).

25. H. RAAB, *Ad reuniendos dissidentes* 138.

26. Oberhauser, episcopalista extremado, que se hizo recordar en la inscripción de la tumba como *malleus Ultramontanorum*, no estaba sin embargo «dispuesto como algunos benedictinos de Fulda dos decenios después, a hacer concesiones, aun cuando fueran aparentes, a costa del acervo de la fe de la Iglesia». W.A. MÜHL, *Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734-1805)*, Fulda 1961, 49; esto mismo puede aplicarse al canonista de Salzburgo, Gregor Zallwein, uno de los más destacados episcopalistas de la Iglesia imperial.

27. J. HÖRMANN, *Beda Mayr;* J. BEUMER, *Auf dem Wege zur christlichen Einheit* 203s.

cierto que el príncipe elector de Tréveris, Clemens Wenzeslaus, que se ocupó repetidas veces de la extirpación del cisma de Utrecht en las conversaciones con el nuncio de Colonia, siendo obispo de Aubsburgo condenó la *scrittura scandalosa* de Mayr *sul pretesto della reunione coi protestanti*, pero poco después, en su famosa carta pastoral de 1780, en la que colaboró Johann Michael Sailer, señaló como uno de los propósitos más importantes el retorno de los «separados en la fe al único rebaño de Cristo» [28]. Desde luego, en esta pastoral estaba lejos de preparar el camino de la reunificación mediante una dogmática de compromiso o un retorno al acervo de ideas de origen febroniano o jansenista-católico reformador. «La doctrina de la Iglesia es siempre una e idéntica», y el papa como representante de Cristo tiene el cuidado de la unidad de la Iglesia y de la pureza de la doctrina.

Dudas y reservas contra la reunificación publicaron en aquel tiempo el periódico religioso del exjesuita Hermann Goldhagen, el profesor del instituto de Maguncia Johann Kaspar Müller, y finalmente también la revista de los benedictinos de Banz, inclinada a la ilustración, que informaba siempre en forma completa y favorable acerca de los libros relativos a la reunificación, pero que ahora con Martin Gerbert de St. Blasien llegó a la conclusión de que una reunificación de las iglesias sólo era posible mediante el retorno a la Iglesia católica. Las tres partes católicas o bien siempre separadas [29].

Entre las numerosas tentativas de reunificación, más o menos eficaces, del último tercio del siglo XVIII, el plan de Fulda es el más conocido y característico. En la correspondencia mantenida con motivo de una conversión a la Iglesia católica entre el benedictino de Fulda Karl von Piesport y Rudolph Wedekind, profesor de Gotinga y párroco de la iglesia de Nuestra Señora de aquella ciudad, se propuso ya en 1768 la fundación de una sociedad «para la unión de las confesiones en disputa» [30]. Aún cuando Piesport, como episcopalista, estaba dispuesto a ceder «con buena concien-

---

28. La carta pastoral de Augsburgo se tradujo al francés, italiano y latín. En 1843 se publicó una vez más bajo el título *Beweise der wahren Kirche. In zwei Theilen*, por la editorial de Georg Joseph Manz, Ratisbona.

29. W. FORSTER, *Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz im Spiegel ihrer von 1772-1798 herausgegebenen Zeitschrift*, SM 64 (1952) 184s.

30. Piesport a Wedekind, 1768 (MÜHL, *Aufklärung in Fulda* 70, nota 41).

cia» en la cuestión de la infabilidad papal y Wedekind casi juró: «Queremos igualarnos, queremos transigir», llegó un momento en que el mismo Wedekind propuso interrumpir el inútil intercambio de ideas, pues: «la Escritura, la razón y la historia de la Iglesia deben estar necesariamente por encima del papa y del concilio»[31].

Un decenio después, gracias a los generales esfuerzos de la época en favor de la tolerancia, gracias asimismo al peligro amenazador del naturalismo procedente de la ilustración contraria a la revelación, «que todo lo va reduciendo a montones de escombros», la situación se hizo más favorable para las conversaciones sobre la reunificación. Los fermentos de una unión *negativa*, que se pueden descubrir en el creciente temor ante más divisiones que amenazaban a partir del *principio protestante*, mal interpretado, y en la creciente admiración ante la fuerza de resistencia y coherencia de la Iglesia católica, contribuyeron a determinar las tentativas de reunificación del último tercio del siglo XVIII. Ya en el prólogo de un benedictino de Fulda al *Aurelius Augustinus, Von der Nutzbarkeit des Glaubens* (1771), empieza a dibujarse la posición de los frentes que, una generación después, Adam Müller, Carl Ludwig v. Haller y a continuación Ludwig v. Gerlach, o Karl Maria v. Radowitz esperan crear para la defensa «de los bienes más sagrados» contra la revolución y el radicalismo, mediante la reunificación o aproximación de católicos y protestantes. De la colaboración de cinco benedictinos de Fulda, presididos por Petrus Böhm, con el profesor en el Carolino de Kassel, Johann Rudolph Piderit, surgió en 1778-79 el plan para la fundación de una sociedad privada, con la misión de prestar su colaboración a la reunificación de las confesiones separadas. De acuerdo con los estatutos elaborados por Piderit[32] deberían discutirse con sinceridad y amor cristianos las verdades de fe, comprobar las diferencias y analizar las posibilidades de aproximación en un grupo de 12 miembros: 6 teólogos católicos, 3 reformados, y 3 luteranos.

---

31. Wedekind a Piesport, 11 de noviembre de 1768 (H. RAAB, *Ad reuniendos dissidentes* 134).

32. *Einleitung und Entwurf zum Versuch einer zwischen den streitigen Theilen im Romischen Reich vorzunehmenden Religionsvereinigung von verschiedenen Katholischen und Evangelischen Personen, welche sich zu dieser Absicht in eine Gesellschaft verabredet haben,* Francfort-Leipzig 1781.

Bien pronto el profesor de teología de Maguncia, Johann Schmitt, presentó dificultades contra el plan de Fulda. En Mannheim, el influyente Kasimir Haeffelin reaccionó en forma negativa. Su amigo, el abate y bibliotecario Maillot de la Treille, que como adversario de Febronio y gracias a sus buenas relaciones con los ultramontanos de Alsacia ayudó a consolidar el frente defensivo de la Iglesia desde Estrasburgo hasta Tréveris contra las innovaciones de su tiempo, puso en guardia al nuncio Garampi de Viena. La propaganda desplegada por la sociedad de reunificación en Tréveris, Coblenza, Colonia y Erfurt no tuvo éxito alguno ante la reacción negativa de las cortes de Mannheim y de Maguncia. El mismo Spangenberg, de quien recibió los mayores impulsos la tentativa de reunificación de Hontheim, rechazó el plan, y el escriturista de Tréveris Johann Gertz, cuyas dudas sobre la eficacia de una sociedad de miembros tan heterogéneos fueron cada vez mayores [33], renunció a su colaboración en enero de 1782.

En lugar del teólogo maguntino Schmitt pudo lograrse la colaboración de Stephan Alexander Würdtwein, futuro obispo auxiliar de Worms. El abad príncipe de St. Blasien, Martin II Gerbert, rehusó colaborar [34], y también el abad ilustrado Stefan Rautenstrauch se distanció del plan, después que en el periódico real de Viena apareció una recensión negativa y que el emperador José II, Kaunitz y el cardenal Herzan permanecieran insensibles al proyecto de reunificación. Apenas si fue necesario un escrito papal dirigido al príncipe obispo Heinrich VIII de Bibra, para que fracasaran los esfuerzos de los benedictinos de Fulda. Es cierto que, contra las indicaciones de su obispo, permanecieron en contacto con sus interlocutores protestantes, pero los luteranos y reformados no pudieron llegar a un acuerdo sobre algunos artículos de fe comunes, y así desde otoño de 1782 no existen ya noticias sobre el *plan de Fulda*.

La disposición a la reunificación se fomentó en el último tercio del siglo XVIII gracias a las tendencias de la ilustración favorables a la tolerancia y a sus ideas acerca de una humanidad capaz

33. R. REICHERT, *Johann Gertz* 98s.

34. G. PFEILSCHIFTER, *Korrespondenz* II 483ss 500s 506s; G. RICHTER, *Wiedervereinigung* 27s.

de comprender y disculpar. Con los medios de una cultura cada vez más secularizada, las diferencias de las confesiones debían reducirse a los simples rasgos básicos de una religión natural. En sus *Betrachtungen über das Universum*[35] Carl Theodor Von Dalberg propuso la cuestión de si no habría llegado el momento de aproximarse *a la Iglesia primitiva*, a la unión de las *diferentes confesiones religiosas cristianas*. Christoph von Schmid deseaba que los sermones de controversia —de acuerdo con el modelo josefinista quedaron prohibidas en 1786 en los arzobispados de Colonia y Tréveris— fueran sustituidos por *sermones de unión*, «para convencer al pueblo cristiano de que coincidimos en todos los puntos importantes del cristianismo»[36].

El irenismo interconfesional de fines del siglo XVIII recibió un considerable impulso sobre todo por parte del exjesuita Benedikt Stattler. En su *Demonstratio catholica*, refundida y editada varias veces por Johann Michael Sailer, pero sobre todo en su *Plan*[37], publicado en 1781, aprobó con energía la cuestión de la reunificación; había que conseguir esta meta «de añoranza común» no en el «calor de la disputa», sino sólo «en el amor». Sólo es obligatorio aceptar el dogma, las opiniones de escuela deberían ser de libre aceptación. Bien es verdad que Stattler puso una condición a los protestantes para el caso de la reunificación: «La humilde sumisión al juicio infalible de la Iglesia en toda cuestión de fe». Los *Kanones der Union* de Stattler fueron condenados en Roma, aunque el procedimiento y la publicación de la sentencia se demoró hasta 1796, dado que el obispo de Eichstätt tomó partido en favor de Stattler.

La actitud irenista alcanzó un punto culminante[38] en el discípulo de Stattler, Johann Michael Sailer (1751-1832), y entre sus seguidores en Dillingen y Augsburgo, en Suiza y en el norte de Alemania. En el amor universal, autosacrificado, imitador de Cris-

---

35. C.TH.V. DALBERG, *Betrachtungen über das Universum*, Erfurt 1777.

36. CHR.V. SCHMID, *Erinnerungen aus meinem Leben* I, 6.

37. B. STATTLER, *Plan zu der allein möglichen Vereinigung der Protestanten mit katholischen Kirche und von den Grenzen dieser Möglichkeiten*, Munich-Augsburgo 1781; F.X. HAIMERL, *Die irenische Beeinflussung Johann Michael Sailers durch Benedikt Stattler*, «Jb. des Historischen Vereins Dillingen» 52 (1950) 78-94; H. GRASSL, *Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765-1785*, Munich 1968, 84ss.

38. F.W. KANTZENBACH, *Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke*, Nuremberg 1955.

to veía Sailer el camino para llegar a la unidad de la Iglesia. El filósofo romántico Franz v. Baader interpretaba las divisiones confesionales, sólo como estadios de tránsito para llegar a una unidad superior, y aportó con ello una idea al diálogo interconfesional, que influyó profundamente en Joseph Görres en su época de Estrasburgo, y sobre todo en Sebastian Drey. Con la ayuda del *poder soberano territorial de la reforma,* Johann Nikolaus Friedrich Bauer († 1813) trató en Baden de dar un paso en favor de la unión de las confesiones. En la universidad de Heidelberg creó una facultad teológica con nueve profesores de las tres confesiones, aunque los católicos dejaron esta facultad en 1807, para pasar a la universidad de Friburgo [39]. Ideas ilustradas niveladoras e irenistas se mezclan en el deseo de la reunificación de la cristiandad dividida en el príncipe primado Carl Theodor von Dalberg, en su vicario general de Constanza Ignaz Heinrich de Wessenberg y en sus amigos.

Influyeron por el contrario motivos políticos y nacionales en la tentativa del arzobispo de Besançon, deseoso de realzar la coronación del emperador Napoleón mediante una reunión de las confesiones. Hasta qué punto estaban vinculados estos motivos, también en Alemania con los deseos de unión promovidos a comienzos del siglo XIX, a partir de la ilustración y de otras raíces anteriores, se ve no sólo en la apasionada discusión de los escritos de Claude Le Coz y Beaufort o en la aceptación de la historia de las tentativas de reunificación de Mathieu Tabaraud (1808), sino también en la contribución del último abad benedictino de Michelfeld, Maximilian Prechtl, en favor de la superación de las divisiones confesionales [40]. «Por la convicción subjetiva de que la división religiosa del siglo XVI fue la causa próxima o remota de la mayor parte de las tormentas políticas y eclesiásticas, incluyendo (!) la última secularización», trató de hallar «en la unión religiosa de Alemania el medio preferido, aún cuando no

39. G.A. Benrath, *Drei theologische Fakultäten in Heidelberg (1805-1807)* und Karl Friedrichs Unionspolitik, «Neue Heidelberger Jahrbücher» NF 1952-53, 85-97.

40. M. Prechtl, *Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung,* Sulzbach 1810; id., *Gutachten der Helmstedter Universität bei der einer protestantischen Prinzessin angenommenen Annahme der katholischen Religion, beleuchtet von dem Verfasser der Friedensworte,* Salzburgo 1815; id., *Fridensbenehmen zwischen Bossuet, Leibniz und Molan für die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten,* Sulzbach 1815; cf. H. Raab, *Ad reuniendos dissidentes* 145.

único, y las condiciones principales de la poderosa resistencia contra el dominio universal de Napoleón que ya comenzaba a desarrollarse». Entre los irenistas del sector conservador de Prusia, en el círculo germánico cristiano, pero no sólo allí, el esfuerzo en favor de la unidad confesional siguió estando íntimamente unido al esfuerzo en favor de la unidad nacional. Con más penetración que Radowitz y Diepenbrock, el historiador y político conservador Heinrich Leo descubrió la fusión de la reunificación religiosa y la unidad nacional en el siglo XIX: «Quien quiera un imperio alemán debe ante todo contar de nuevo con una única y firme Iglesia alemana. Así lo está predicando la historia desde hace seis siglos» [41].

## XXVIII. Ciencia eclesiástica en el siglo XVIII. Teología ilustrada y pietismo

Por Wolfgang Müller

Profesor de universidad en Friburgo de Brisgovia

Teología católica: BIBLIOGRAFÍA GENERAL: GRABMANN G 179-212; WERNER; Hurter IV-V; F. STEGMÜLLER, *Barock*, II. Theologie, LThK² I 1260-65; L. SCHEFFCZYK, *Aufklärung*, III. Theologie, ibid. I 1063-66.

BIBLIOGRAFÍA: Cf. también bibliografía del cap. XVIII: A. ANWANDER, *Die allgemeine Religionsgesch. im kath. Deutschland während der Aufklärung und der Romantik*, Salzburgo 1932; M. BRAUBACH, *Die kirchliche Aufklärung im kath. Deutschland im Spiegel des Journal von und für Deutschland*, HJ 54 (1934) 1-63 178-220; W. FORSTER, *Die kirchliche Aufklärung der Abtei Banz im Spiegel ihrer von 1772-98 herausgegebenen-Zeitschrift:* SM 63 (1951) 172-233, 64 (1952) 110-233; E. TOMEK, *Kirchengesch. Österreichs*, III: Die Zeit der Aufklärung und des Absolutismus, Innsbruck 1959; *Laurens. Ein Beitrag zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlín 1963; E. WINTER, *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung*, Berlín 1966; G. OTRUBA, *Kirche und Kultur in Aufklärung und Barock*, «Jb. f. Landeskunde von Niederösterreich», NF 31 (1934)

41. H.J. SCHOEPS, *Das andere Preussen. Konservative Gestalten und Probleme im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV*, Honnef ²1957, 199; respecto al problema cf. también E. HANNAY, *Der Gedanke der Wiedervereinigung der Konfessionen in den Anfängen der konservativen Bewegung*, Düsseldorf 1936.

238-266; P. KÄLIN, *Die Aufklärung in Uri, Schwyz und Unterwalden im 18. Jahrhundert* (tesis) Friburgo 1946; H. WAGNER, *Die Aufklärung im Erzstift Salzburg:* Salzburger Universitätsreden 26 (Salzburgo-Munich 1968); A. KRAUS, *Bürgerlicher Geist und Wissenschaft. Wissenschaftliches Leben im Zeitalter des Barock und der Aufklärung in Augsburg, Regensburg und Nürenberg,* «Arch. f. kulturgesch.» 49 (1967) 340-390; G. GROSS, *Trierer Geistesleben unter dem Einfluss von Aufklärung und Romantik 1750-1850,* Tréveris 1956, 15-110; F. WETZEL, *Geschichte der kath. Presse Deutschlands im 18. Jahrhundert* (Phil. Diss.) Heidelberg 1913; L.A. VEIT, *Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts und die deutsche Kirche* (Görres-Gesellschaft Vereinsschrift), Colonia 1937; G. SCHWAIGER, *Die Aufklärung in kath. Sicht:* «Concilium» 3 (1967) 559-566. B. PLONGERON, *Recherches sur l'«Aufklärung» catholique en Europe occidentale (1770-1830),* RHMC 16 (1969) 555-605; R. VAN DÜLMEN, *Antijesuitismus und kath. Aufklärung in Deutschland,* HJ 89 (1969) 52-80. Para bibliografía sobre los teólogos individuales cf. LThK² y las siguientes notas complementarias. Teología sistemática: I. MÜLLER, *Die Disentiser Barockscholastik,* ZSKG 52 (1958) 1-26 150-182. Moral: J. KLEIN, *Ursprung und Grenzen der Kasuistik:* Festschr. Fritz Tillmann, Düsseldorf 1950, 229-245; H. KLOMPS, *Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus,* Colonia 1963; W. MARTENS, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften,* Stuttgart 1968. Pastoral: A. SCHROTT, *Seelsorge im Wandel der Zeit,* Graz 1949; F. DORFMANN, *Die Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin,* Viena-Leipzig 1910 (bibl.); R. FÜGLISTER, *Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin,* Basilea 1951; H. SCHUSTER, *Die Gesch. der Pastoraltheologie,* «Hdb. der Pastoraltheologie» I (Friburgo de Brisgovia 1964) 40-92; F.X. ARNOLD, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Friburgo de Brisgovia 1949. Catequética: J. SCHMITT, *Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands* (tesis mecan.) Munich 1935; L. LEUTNER, *Katechetik und Religionsunterricht in Österreich,* 2 vol., Viena 1955-59; J. RABAS, *Katechetisches Erbe der Aufklärungszeit, kritische dargestellt am Lehrbuch der christkathol. Religion von J.F. Batz. Bamberg 1799,* Friburgo de Brisgovia 1963. Historia de la Iglesia: E.C. SCHERER, *Gesch. und Kirchengesch. an den deutschen Universitäten, Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbeldung zur selbständigen Disziplin,* Friburgo de Brisgovia 1927; L. SCHEFFCZYK, *F.L. Stolbergs «Gesch. der Religion Jesu Cristi». Die Abwendung der kath. Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung...,* Munich 1952; I.A. ENDERS, *Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern,* Stuttgart-Viena 1899; G. PFEILSCHIFTER, *Die sanktblasische Germania Sacra,* Kempten 1921; A. PÉREZ GOYENA, *Los orígenes del estudio de la Historia eclesiástica en España,* RF 79 (1927); K. ZINKE, *Zustände und Strömungen in der kath. Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungs-Zeitalters im deutschen Sprachgebiet* (tesis) Breslau 1933; G. HEER, *Mabillon und die Schweizer Benediktinerklös-*

*ter*, St. Gallen 1938; A. WALZ, *Studi storiografici*, Roma 1940, 40-72; O. KÖHLER, *Der Gegenstand der Kirchengesch.*, HJ 77 (1958) 254-269; T. STOWIKOWSKI, *Les opinions sur l'enseignement de l'histoire en Pologne au XVIIIe siècle et les conceptions didactiques de Joachim Lelcwel* (polaco), Cracovia 1960; A. KRAUS, *Grundzüge barocker Geschichtsschreibung*, HJ 88 (1968) 54-77.

La Italia ilustrada: F. VENTURI, *Le siècle des lumières en Italie*, «Cahiers d'histoire» 5 (1960) 225-239; id., *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Turín 1969; A. PRANDI, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bolonia 1966.

El jansenismo en Italia. Sínodo de Pistoya de 1786: FUENTES: E. CODIGNOLA, Carteggi di giansenisti liguri, 3 vol., Florencia 1941-42. BIBLIOFRAFÍA: A.C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima delle rivoluzioni*, Bari 1928; B. MATTEUCCI, *Scipione de' Ricci*, Brescia 1941; E. DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Ciudad del Vaticano 1945; E. CODIGNOLA, *Il giansenismo toscano*, 2 vol., Florencia 1944; id., *Illuministi, giacobini e giansenisti nell' Italia del '700*, Florencia 1947; F. VALSECCHI, *Le riforme dell'assolutismo illuminato negli Stati italiani 1748-1789*, Milán 1953; G. QUAZZA, *Il problema italiano alla vigilia della riforme 1720-1738*, Roma 1954; P. DE LETURIA, *Il concetto di nazione italiana nel grande antigiansenista F.A. Zaccaria (1714-1795), secondo fonti dell'archivio di Loyola*, «Analecta Gregoriana» 71 (1954) 231-257; id., *Nuove ricerche sul giansenismo*, Roma 1954; B. MATTEUCCI, *Il giansenismo*, Roma 1954; G. CANDELERO, *Storia dell'Italia moderna* I, *Le origini del Risorgimento 1700-1815*, Milán 1956; G. QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, 2 vol., Módena 1957; E.W. COCHRANE, *Le riforme Leopoldine in Toscana nella corrispondenza degli invitati francesi 1766-1791*, RSRis 45 (1958) 199-218; M. VAUSSARD, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, París 1959; E. PASSARIN D'ENTRÈVES, *La riforma «giansenista» della Chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento*, «Riv. Storica Italiana» 71 (1959) 209-234; F. CATALANO, *Illuministi e giacobini del '700 italiano*, Milán 1959; M. VAUSSARD, *Correspondance Scipione de' Ricci-Henri Grégoire (1796-1807)*, Florencia-París 1963; A. WANDRUSZKA, *Leopold II.*, 2 vol., Viena 1963-65; G. KÖNIG, *Rom und die toskanische Kirchenpolitik 1765-1790* (Phil. Diss) Colonia 1964; A. WANDRUSZKA-F. DÍAZ-L. DAL PANE-M. ROSA, *L'opera di Pietro Leopoldo, granduca di Toscana*, «Rassegna storica toscana» 11 (1965) 179-300; C. CARISTIA, *Riflessi politici di giansenismo italiano*, Nápoles 1965; P.C. CANNAROZZI, *I collaboratori giansenisti di Pietro Leopoldo, granduca di Toscana*, «Rassegna storica toscana» 12 (1966) 5-59; F. DÍAZ, *Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milán 1966; M. ROSA, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969; CH.A. BELTON, *Church Reform in 18th Century Italy (The Synod of Pistoia, 1786)*, La Haya 1969.

Teología evangélica: FUENTES: W. PHILIPP, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht,* Gotinga 1957 (textos).

BIBLIOGRAFÍA: E. HIRSCH, *Gesch. der neueren evangelischen Theologie,* 5 vol., Gütersloh [3]1964; W. KANTZENBACH, *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung,* Gütersloh 1965; A. SCHLINGENSIEPE-POGGE, *Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungstheologie am Vorabend der industriellen Revolution,* Gotinga-Berlín-Frankfurt 1967; H. HUBSCHMID, *Gott, Mensch und Welt in der schweizerischen Aufklärung. Eine Untersuchung über Optimismus und Fortschrittsgedanken bei Joh. Jak. Scheuchzer, Joh. Heinrich Tschudi, Joh. Jak Bodmer und Jakob Iselin* (Diss. Phil.) I Berna, Affoltern a.A. 1950; R. BRUCH, *Das Verhältnis zwischen der kath. und prot. Moraltheologie zur Zeit der Aufklärung:* Festschrift Lorenz Jäger, Paderborn 1962, 278-292; W. NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung,* Munich 1934 (el título puede inducir a error, porque la descripción de la historia de la Iglesia católica se deja intencionadamente al margen, porque no contribuiría nada al problema moderno); A. KLEMPT, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jh.,* Gotinga 1960 (importante por tener en cuenta la teología protestante); P. MEINHOLD, *Gesch. der kirchlichen Historiographie,* 2 vol., Friburgo de Brisgovia-Munich 1967 (fuentes y exposición).

Universidades: BIBLIOGRAFÍA: K. GOLDMANN, *Verzeichnis der Hochschulen* (Neustadt an der Aisch 1967; contiene una lista exacta de todas las matrículas y derechos de matrícula); *Les universités européennes du XIVe au XVIIIe siècle. Aspects et problèmes.* Actes du colloque int. à l'occasion du 6. centenaire de l'Univ. Jagelonne de Cracovie 6-8 mai 1964, Ginebra 1967; E.C. SCHERER, *Gesch. und Kirchengesch. an den deutschen Universitäten,* Friburgo de Brisgovia 1927; R. HAASS, *Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jh.,* Friburgo de Brisgovia 1952 (sólo tiene en cuenta Alemania en los límites de 1919 e investiga la posición respecto de la nueva filosofía que se presenta). Bibliografía en cada una de las universidades; M. ANDRÉS, *Las facultades de teología en las universidades españolas (1396-1868),* RET 28 (1968) 319-358; H. JEDIN, *Ein nicht realisierter Universitätsgründungsplan im 16. Jh.:* Festschr. L. Brandt, Colonia 1969, 405-415 (comienzo de la confesionalización). Bonn: M. BRAUBACH, *Die erste Bonner Universität,* Bonn 1947; id., *Rheinische Aufklärung. Neue Funde zur Gesch. der 1. Bonner Universität,* AHVNrh 149-150 (1950-51) 74-180, 151-152 (1952) 257-348. Dillingen: A. BIGLMAIER-F. ZOEPFL, *Stadt und Universität Dillingen,* Dillingen 1950. Friburgo: E. SÄGER, *Die Vertretung der Kirchengesch. in Freiburg von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jh.,* «Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte» 1 (1952); P. DIEPGEN-E.TH. NAUCK, *Die Freiburger Medizinische Fakultät in der österreichischen Zeit,* ibid. 16 (1957); E.W. ZEEDEN, *Die Freiburger Philosophische Fakultät*

*im Umbruch des 18. Jh.*, ibid. 17 (1957) 9-139; E. ZENTGRAF (dir.), *Aus der Geschichte der Naturwissenschaften an der Universität Freiburg*, ibid. 18 (1967); W. MÜLLER, *Fünfhundert Jahre theologische Promotion an der Universität Freiburg*, ibid. 19 (1957); TH. KURRUS, *Die Jesuiten an der Universität Freiburg 1620-1773* I, ibid. 21 (1963); C. SCHOTT, *Rat und Spruch der Juristenfakultät Freiburg i. Br.*, ibid. 30 (1965); TH. KURRUS, *Zur Einführung der Experimentalphysik durch die Jesuiten an der Universität Freiburg*, ibid. 33 (1966) 119-124; F. BIESENBACH, *Die Entwicklung der Nationalökonomie an der Universität Freiburg 1768-1896*, ibid. 36 (1969). Fulda: W.A. MÜHL, *Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734-1805)*, Fulda 1961. Graz: J. MATL, *Die Bedeutung der Universität Graz für die kulturelle Entwicklung des europäischen Ostens:* Festschr. Universität Graz, Graz 1936, 167-226; A. POSCH, *Die Bedeutung der Grazer theologischen Fakultät für den Südosten der ehemaligen Monarchie in der Zeit von 1773 bis 1827*, ibid. 105-119; id., *Die kirchliche Aufklärung in Graz und an der Grazer Hochschule:* Festschrift der Universität Graz (1937). Ingolstadt: R. OBERMEIER, *Die Universität Ingolstadt*, Ingolstadt 1959. Innsbruck: *Forschungen zur Innsbrucker Universitätsgesch.* (Innsbruck 1960ss); A. HAIDACHER, *Ein Gnadenstreit zwischen dem Stifte Wilten und der Universität Innsbruck aus dem Beginn des 18. Jh.*, APraem 31 (1955) 100-135 193-226; A. MITTERBACHER, *Der Einfluss der Aufklärung an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1790-1823)*, Innsbruck 1962; F. HUTER, *Die Anfänge der Innsbrucker Juristenfakultät (1671-1686)*, ZSavRGerm 85 (1968) 223-247; G. MRAZ, *Gesch. der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von ihrer Gründung bis zum Jahre 1740*, Innsbruck 1968; *Die Matrikel der Universität Innsbruck* 3.ª parte, Matricula Universitatis I 1755-56/1763-64, redactado por E. WEILER, Innsbruck 1968. Lovaina: J. WILS, *L'université de Louvain à travers 5 siècles*, Bruselas 1927; R. GUELLUYE, *L'évolution des méthodes de théologie à Louvain d'Érasme à Jansenius*, RHE 37 (1941) 31-144; L. VAN DER ESSEN, *L'université de Louvain 1425-1940*, Bruselas 1945; F. CLAEYS BOUUAERT, *L'ancienne université de Louvain*, Lovaina 1956. Maguncia: *Beiträge zur Gesch. der Universität Mainz*, Wiesbaden 1955ss; A. PH. BRÜCK, *Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jh.*, Wiesbaden 1955; L. JUST, *Die alte Universität Mainz 1477-1798*, Wiesbaden 1957; L. JUST-H. MATHY, *Die Universität Mainz*, Maguncia 1965. Münster: E. HEGEL, *Die katholisch-theologische Fakultät Münster in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1773 bis 1961*, Münster 1961. Olmütz: G. DEUTSCH, *Die theologische Fakultät Olmütz*, Brno 1885. Osnabrück: CH. RIEPE, *Gesch. der Universität Osnabrück* 1965. Paderborn: K. HONSELMANN, *Die philosophisch-theologische Akademie in Paderborn und ihr Stiftungsvermögen*, Paderborn 1954. Praga: R. SCHREIBER, *Studien zur Gesch. der Karls-Universität zu Prag*, Freilassing-Salzburg 1954. Salzburgo: A. KALB, *Präsidium und Professorenkolleg der Benediktineruniv. Salzburg 1617-1743*, «Mitt. der Ges. für Salzburger Landeskunde» 102 (1962) 117-166; M. KAINDL-HOENIG-K.H. RITSCHEL, *Die*

*Salzburger Universität 1622-1964*, Salzburgo 1964. Viena: A. WAPPLER, *Gesch. der theologischen Fakultät der k.k. Universität zu Wien*, Viena 1884; R. MEISTER, *Entwicklung und Reformen des österreichischen Studienwesens*, 2 vol., Viena 1963.

Academias. BIBLIOGRAFÍA: Sobre todo: A. KRAUS, *Vernunft und Geschichte. Die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im späten 18. Jh.*, Friburgo-Basilea-Viena 1963; (con abundante bibliografía); M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, 5 vol., Bolonia-Turín 1926-30; V. CASTAÑEDA Y ALCOVER, *La Real Academia de la Historia 1735-1930*, Madrid 1930; E.W. COCHRANE, *Tradition and Englightenment in the Tuscan Academies*, Roma 1961; L. HAMMERMAYER, *Die Benediktiner und die Akademiebewegung im katholischen Deutschland (1720-1770)*, SM 70 (1959) 45-146; id., *Europäische Akademiebewegung und italienische Aufklärung*, HJ 81 (1962) 247-263; P. FUCHS, *Palatinus Illustratus. Die historische Forschung an der kurpfälzischen Akademie der Wissensschaften*, Mannheim 1963; R. RURUP, *Die deutsche Geschichtswissenschaft im 18. Jh.*, ZGObrh 113 (1965) 231-261.

Escuelas. BIBLIOGRAFÍA: J. RÖSSLER, *Die kirchliche Aufklärung unter dem Speierer Fürstbischof August von Limburg-Styrum:* Mitt. des hist. Vereins der Pfalz 34-35 (1915) 1-160; A. MESSER, *Die Reform des Schulwesens im Kurfürstentum Mainz unter Emmerich Joseph 1763-1774*, Maguncia 1897; P. MANUEL, *Das Volksschulwesen des Hochstiftes Speyer im 18. Jh.* 3-4. Jahrb. des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft 1910-11; H. HARDEWIG. *Die Tätigkeit des Freiherrn Franz von Fürstenberg für die Schulen des Fürstbistums Münster*, Hildesheim 1912; E. JEHLE, *Das niedere Schulwesen unter Limburg-Styrum*, Friburgo de Brisgovia 1923; N. KONRAD, *Franz Ludwig von Erthal. Ein Organisator der Volksschule der Aufklärung*, Düsseldorf 1932; M. SCHMIDT, *Die Aufklärung im Fürstbistum Passau* (Diss.) Munich 1933, «Vh. des hist. Vereins für Nordbayern» 67-68 (1934, 1935); W. ROESSLER, *Die Entstehung des modernen Erziehungswesens in Deutschland*, Stuttgart 1961; E. SCHUMACHER, *Das kölnische Westfalen im Zeitalter der Aufklärung* (Phil. Diss. masch.) Bonn 1952; A. PH. BRÜCK, *Kurmainzer Schulgeschichte. Texte. Berichte. Memoranden*, Wiesbaden 1960; M. RENNER, *Fuldaer Einfluss auf die Würzburger Schulreform Fürstbischofs Franz Ludwig von Erthal*, ZBLG 28 (1965) 368-391; H. FLURSCHÜTZ, *Die Verwaltung des Hochstiftes Würzburg unter Franz Ludwig von Erthal 1779-95*, Wurzburgo 1965; H.M. ELZER (dir.), *Zwei Schriften der Kurmainzer Schulreform von 1770-1784*, Frankfort-Berlín-Bonn-Munich 1967.

En la historia de la teología, la época que va desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII se considera como una época de decadencia de la escolástica; Grabmann (192) habla de una época de epígonos. Lo que fue elaborado por las generaciones precedentes se compila y presenta cuidadosamente en compendios y textos, pero se añade poca cosa nueva. Y sin embargo no carece de cierta peculiaridad la época para quien contempla la teología desde una amplia perspectiva. Ya el hecho de que la moral se haya disociado de la dogmática indica que ha habido un crecimiento.

La moral se encuentra sometida a las exigencias de la práctica pastoral y —en relación con los manuales medievales de confesión y bajo la influencia de tendencias canonísticas— crea una doctrina casuística, que facilitará las decisiones en los casos concretos. En consecuencia se despersonaliza en gran parte la realización de la vida cristiana, y pueden surgir fenómenos lamentables como el laxismo, o la disputa moral en torno al probabilismo y probabiliorismo; y sin embargo, detrás de todo ello, existe un poderoso intento para enfrentarse con los problemas de la vida cotidiana. Se percibe también la posibilidad de un ulterior desarrollo de las normas éticas. Se inicia además el gran florecimiento de la investigación histórica, realizada básicamente en el campo de la teología católica. Como para los historiadores barrocos todos los hechos tienen importancia, se reunió una inmensa cantidad de material, pero también se descubrieron los métodos de los que todavía vive en la actualidad la ciencia histórica. Y finalmente la ilustración impulsó en el campo de la teología nuevas ramas de la ciencia teológica, como la de las ciencias bíblicas, la de las ciencias de la religión y de la teología pastoral con sus subdivisiones, la liturgia, la catequética y la homilética. No es difícil ver una idea común tras estos fenómenos: se va apagando la especulación teológica, pero la vida eclesiástica concreta se va incorporando en forma cada vez más resuelta en el conocimiento teológico. Por encima de esto la situación total conduce a nuevas posibilidades de planteamientos teológicos, que

no se reduce ya a las bases que proceden de la antigüedad o a las ideas de la edad media.

Naturalmente la telogía especulativa no se extinguió totalmente; todavía hay muchos nombres dignos de mención. Pero ninguno puede compararse con los grandes teólogos de la edad media o con los españoles de finales del siglo XVI o de comienzos del XVII (véase MHI v. 731-743). Todavía se enfrentaban entre sí las antiguas escuelas teológicas. Defendían el tomismo los benedictinos de Salzburgo, como Paul Mezger (1637-1702) o Ludwig Babenstuber (1660-1715), los dominicos como el cardenal Vincenzo Ludovico Gotti (1664-1742), Hyacinth Drouin (1680-1740) o Bernardo Maria de Rossi (1687-1775); entre los jesuitas habría que citar sobre todo al cardenal español Álvaro Cienfuegos (1675-1739) a causa de su particular doctrina sobre el sacrificio de la misa; cuatro miembros de la Compañía de Jesús, profesores de la universidad de Wurzburgo escribieron en 1766-77, teniendo en cuenta los elementos positivo-teológicos y especulativos, una considerable *Theologia Wirceburgensis*.

Parecido propósito defendió asimismo y de manera parecida el jesuita español Joan Baptista Gener (1711-81) en una obra publicada casi simultáneamente. Propuso una teología agustiniana, en Salzburgo, August Reding (1625-92), futuro abad de Einsiedeln, mientras Enrico Noris y Giovanni Laurenzio Berti (1696-1766) pueden considerarse como los principales representantes de la escuela agustiniana reciente. El franciscano Claude Frasien (1620-1711) seguía planteamientos escotistas, aunque se apoyaba mucho en Aristóteles. Los teólogos capuchinos se remontaban en general a Buenaventura. Cobraron nuevo interés las ideas de Ramon Llull: Ivo Salzinger (1699-1728) impulsó en Maguncia la nueva edición de sus obras (1721-42)[1]; en Maguncia vivió también al principio el más importante lulista del siglo, Antoni Ramon Pasqual i Flexas (1708-91), antes de ejercer su actividad en Palma de Mallorca durante algunos decenios. La teología de controversia produjo muchas obras, entre las que cabe citar la *Ecclesiologia* (1677) del convertido Johannes Scheffler, que creó una obra poética religiosa inmarcesible bajo el nombre

---

1. Respecto del lulismo de Maguncia, cf. A.TH. BRÜCK, «Jb. des Bistums Mainz» 4 (1949) 314-338.

de Angelus Silesius. El benedictino Beda Mayr 1787-89 publicó la primera apología en lengua alemana: *Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach del Bedürfnissen unserer Zeit.* El título indica que la apología no podía limitarse ya exclusivamente a la disputa de las confesiones.

Hubo una cuestión de teología moral particularmente controvertida ya desde el siglo XVII: En caso de que exista una duda seria respecto de la existencia de una ley moral, el probabilismo ofrece la posibilidad de una decisión libre, siempre que se den a favor de ella razones probables. Otra teoría, más estricta, exige razones más probables (probabiliorismo, tuciorismo), y otra tercera, más amplia, permite decidirse incluso con razones de poco peso (laxismo). La base sistemática del probabilismo se remonta al dominico Bartolomé de Medina (1577) (cf. volumen V 735). Este punto de vista fue muy defendido por los dominicos y jesuitas. Contra él y contra todas las formas del laxismo combatieron los jansenistas, también y especialmente Blaise Pascal (cf. cap. III y VI). Mientras que en 1665 y 1666 Alejandro VII condenó el laxismo y lo mismo hizo Inocencio XI en 1679 (cf. cap. III), Alejandro VIII se pronunció en 1690 contra el tuciorismo.

Ya la misma necesidad práctica multiplicó el número de escritos sobre la teología moral recientemente cristalizada: tanto la cantidad de autores como también, en algunos casos, el número de ediciones. Sólo cabe mencionar unos pocos[2]: la teología moral de Martin Bonacina (1624) o del jesuita Paul Laymann (1625, cf. vol. V 752); las *Resolutiones morales* del teatino Antonio Diana (1629-59) presentaban aproximadamente 6000 casos jurídicos y de conciencia, que en ediciones posteriores fueron ordenados sistemática o alfabéticamente, según los casos, para facilitar su manejo a los usuarios. El cisterciense Juan Caramuel y Lobkowitz (1641) y el jesuita Ambrosio de Escobar Mendoza (1644 y 1652) aportaron ideas acusadamente laxistas en sus teologías morales, y fueron nominalmente atacados por Pascal (cf. cap. III y VI). La *Medulla theologiae moralis* del jesuita Hermann Busenbaum (1645) estaba totalmente proyectada hacia la práctica, mientras que la obra, ampliamente difundida (1692) del franciscano

2. Respecto de los moralistas franceses, cf. cap. VI.

Anaklet Reiffenstuel, el *clásico de la teología práctica,* prestaba una expresa atención a la separación entre derecho y moral. El teólogo de mayor prestigio y asimismo de mayor transcendencia durante un siglo y medio fue Alfonso de Ligorio (1696-1787), cuya *Theologia moralis* (1748) se inserta en la línea de Busenbaum; sus soluciones son equilibradas, equiprobabilistas, totalmente inmersas en la idea de la misericordia divina; su *Homo apostolicus* (1757) refleja en su estructura básica el método casuístico. Respecto del desarrollo de un derecho eclesiástico episcopalista véase capítulo XXII.

Aún cuando había pasado ya la gran época de la mística y no surgían figuras de la talla de Teresa de Ávila o Juan de la Cruz, este siglo, de una religiosidad que se expresaba en formas barrocas, y que dentro del sector protestante configuró un pietismo de gran aliento, no carece de testimonios de una vida religiosa profunda y de una disciplina ascética. Se ha hablado ya de Jean Eudes (1601-80) y de Jean Jacques Olier (1608-57) (cap. I). Los escritos ascéticos del cardenal cisterciense Giovanni Bona (1609-74) — que fue asimismo un importante investigador de la liturgia — como *De sacrificio missae* (1658), *Cursus vitae spiritualis* (1674) y otros, obtuvieron amplia difusión. San Louis Marie Grignion de Montfort (1673-1716) fue uno de los grandes misioneros, y desplegó una extraordinaria actividad; de entre sus escritos ascéticos el *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* ha sido el más profundo y extendido. Los escritos del jesuita Jean-Pierre Caussade (1675-1751), así como las *Instructions spirituelles* (1741), han vuelto a despertar la atención en el siglo XX. Las *Institutiones theologiae mysticae* (1774) del benedictino Dominik Schramm (1723-1797) tratan de acercarse a la ilustración.

La decisiva modificación de la vida intelectual, que conocemos con el nombre de *ilustración* (cf. cap. XVIII)[3], no pudo dejar de ejercer una gran influencia en la concepción de la teología sistemática. Las ideas cartesianas y las de Leibniz, expuestas en la forma racionalista de Christian Wolff, cuya filosofía ocupó un

3. El enjuiciamiento de la ilustración católica en Alemania experimentó a comienzos del siglo XX un notable giro en sentido positivo y una diferenciación más exacta gracias a Sebastian Merkle; cf. S. MERKLE, *Ausgewählte Reden und Aufsätze,* Wurzburgo 1965, esp. 361-441.

lugar predominante entre los pensadores protestantes de la época hasta la aparición de Kant y que fue utilizada asimismo desde 1740 en los círculos católicos en forma cada vez más ecléctica, se enfrentaron con la teología especulativa y tradicional. El benedictino Ulrich Weiss (1713-63), en su libro *Liber de emendatione intellectus humani* (1747), emprendió esta tarea en forma relativamente radical. El agustino Eusebius Amort (1692-1775)[4], escritor fecundo, interesado asimismo en las ciencias naturales, utilizó en forma intensiva la Sagrada Escritura siguiendo el método histórico crítico; uniendo la tradición con las nuevas concepciones, puso en práctica un método escolástico simplificado. Como teólogo moralista fue equiprobabilista y sostenía una posición próxima a Alfonso de Ligorio. El benedictino Simpert Schwarzhueber (1727-95)[5] escribió en 1768 su *Ethica* tomista; en el *Praktisch-katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen* (1784-1785) trató de unir, con menor fortuna que Amort, lo antiguo con lo nuevo. Muy fecunda y dotada de una visión universal fue la obra del jesuita de Ingolstädt Benedikt Stattler (1728-97)[6], maestro de Johann Michael Sailer. No obstante su pesado estilo, las obras *Demonstratio evangelica* (1770) y *Demonstratio catholica* (1775) merecen resaltarse por su riguroso método. En 1788 escribió un *Anti-Kant*. Al final incurrió en censuras eclesiásticas y se apagó su prestigio, pero ha vuelto a recuperarlo en nuestro tiempo. Engelbert Klüpfel, ermitaño agustino (1733-1811), profesor de dogmática en Friburgo, no fue en su *Institutiones theologiae dogmaticae* (1789), ni racionalista ni escolástico, sino precursor de la teología histórica. Fueron, en cambio, destacados racionalistas los profesores de Maguncia Johann Lorenz Isenbiehl (1744-1818), exegeta en *Neuer Versuch über die Weissagung von Emmanuel* (1778), Felix Anton Blau (1754-1798, teólogo) y Franz Berg de Wurzburgo (1753-1821), dominado por el escepticismo, a pesar de su actitud antikantiana.

---

4. G. Rückert, *Eusebius Amort und das bayer. Geistesleben im 18. Jh.*, Munich 1956; O. Schaffner, *Eusebius Amort 1692-1775 als Moraltheologe*, Paderborn 1963.

5. A. Teleman, *Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber 1727-1795, Prof. in Salzburg, als Moraltheologe. Seine Beziehungen zur Moraltheologie des Protestanten Gottfried Less, zum Salzburger Moraltheologen Jakob Dauser und Ignaz von Fellani*, Ratisbona 1961.

6. F. Scholz, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre*, Friburgo de Brisgovia 1957.

Mediante la unión del imperativo categórico de Kant con el precepto bíblico de la caridad, el jesuita Sebastian Mutschelle (1749-1800) trató de hallar una base especulativa para la teología moral. Tras la condena de *Anleitung zur christlichen Moral* (1787) del benedictino Jakob Danzer (1743-96), volvió a dominar la escolástica en la universidad de Salzburgo. El exégeta Thaddäus Anton Dereser (1757-1827) [7] ejerció una gran influencia por medio de su *Erbauungsbuch für alle Christen auf alle Tage des Kirchenjahres* (1792). El liturgista Vitus Anton Winter (1754-1814) [8] publicó en 1813 un *Deutsches kath. ausübendes Ritual*, que es el mejor exponente del espíritu racionalista de la época. Pero hubo asimismo eficaces adversarios del racionalismo imperante, por ejemplo el jesuita Hermann Goldhagen (1718-94) con el «Religions journal» (1776-94), editado por los profesores de Maguncia; el teólogo de Wurzburgo Franz Oberthür (1745-1813) [9] fue adversario de la escolástica, pero muy favorable a la teología bíblica. Gregor Zirkel (1762-1817) (desde 1802 obispo auxiliar de Wurzburgo). Al principio kantiano, se convirtió en defensor de un catolicismo positivo. Aegidius Jais, benedictino (1750-1822) [10] ofreció la mejor pedagogía sexual de la época de la ilustración en su obra *Das Wichtigste für Eltern, Lehrer und Seelsorger* (1786). Junto con Johann Michael Sailer contribuyó a superar el racionalismo de la ilustración.

La irrupción de nuevos campos de la ciencia teológica, el intento de construir la historia de la iglesia [11], se inició ya a fines del siglo XVI y comienzos del XVII (vol. V, 743-754). En este aspecto destacó Francia, donde los principales representantes de la congregación de los maurinos, encabezados por Mabillon, se dedicaron a la investigación histórica (véase cap. VI). También en el siglo XVIII floreció en Francia la historia de la Iglesia. Mientras el *Selecta historiae ecclesiasticae capita* (1676-86), del dominico

---

7. E. HEGEL, *Thaddäus Anton Dereser und sein Verhältnis zum Karmeliterorden*, JKölGV 36/37 (1961-62) 157-172.

8. A. VIERBACH, *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter*, Munich 1929.

9. O. VOLK, *Professor Franz Oberthür. Persönlichkeit und Werk*, Neustadt a. d. Aisch 1966.

10. H. DUSSLER, *P. Aegidius Jais von Benediktbeuren 1750-1822*, SM 69 (1958) 214-235.

11. Respecto de la idea de la historia cf. cap. XVIII.

Alexander Natalis[12], la primera historia de la Iglesia completa escrita en los tiempos modernos, se dejaba guiar en parte por ideas polémicas y apologéticas, la *Histoire ecclésiastique* (1691-1720) del sacerdote secular Claude Fleury (1640-1723) de la que se hicieron muchas traducciones, fue compuesta bajo la influencia de Mabillon y de Tillemont recurriendo a los fuentes y en estilo agradable; aunque ejerció una amplia influencia historiográfica, fue recibida con cierta oposición debido a sus tendencias galicanas. Junto a estas obras de exposición de la historia de la Iglesia, se prosiguió la labor de estudio de las fuentes: después que ya en 1671-72 el jesuita Philippe Labbé (1607-67) editara la obra *Sacrosancta Concilia* con interesantes notas, su hermano en religión Jean Hardouin (1646-1729), en su *Conciliorum collectio regina maxima* (1714-15) presentó una edición de los concilios más fidedigna que Mansi. El dominico Jacques Goar, (1601-53) contribuyó a poner la base de los conocimientos sobre Bizancio, tema al que también se consagró Charles Dufresne Sieur Du Cange (1610-88), a quien debemos sobre todo la obra *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* (1678), imprescindible todavía hoy para el conocimiento de la historia de la Iglesia. El clérigo Eusèbe Renaudot (1648-1720) publicó en 1715-16 su *Liturgiarum Orientalium Collectio.* Entre los maurinos habría que mencionar en especial los siguientes nombres: Gabriel Gerberon (1628-1711), promotor de la tan discutida edición de san Agustín a Edmond Martène (1654-1739), discípulo de Achery y Mabillon, con su *Commentarius in Regula sancti Benedicti* (1690) y sus trabajos sobre liturgia. En el campo exegético hay que mencionar a Augustin Calmet (1672-1757) con su *Dictionnaire historique... de la Bible* (1719) y sobre todo la obra fundamental de Pierre Sabatier (1683-1742) en torno a la *Vetus Latina: Bibliorum sacrorum versiones antiquae* (1743-49). En la patrística Pierre Coustant (1654-1721) presentó una edición de san Hilario (1693), Remy Ceillier (1688-1761)[13] publicó una amplia *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (1729-63).

En los Países Bajos trabajó el jesuita Daniel Papebroch (1628-

12. A. Hänggi, *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander,* Friburgo 1955.
13. J. Villerot-Reboul, *Dom Remi Ceillier et le prieur de Flavigny-sur-Moselle 1733-61,* AE 1959 5e sér x 161-172.

1724) en las *Acta Sanctorum* de Johannes Bollandus (vol. v, p. 750s). En esta obra se distingue entre fuentes antiguas y recientes. Papebroch proporcionó a la hagiografía principios y métodos y a toda la ciencia diplomática reglas extremadamente críticas, que no pudieron aceptarse plenamente en todo su rigor. Christian Lupus, ermitaño agustino de Lovaina, (1612-81) se dedicó también a los concilios provinciales: *Synodorum Generalium ac Provincialium decreta et canones* (1665). Los maurinos ejercieron una actividad muy intensa influyendo en las tendencias científicas de los benedictinos del sur de Alemania. El primer gran promotor fue Bernhard Pez[14] (1683-1735, Melk, con ayuda de su hermano Hieronymus [1685-1762]). Sus obras fundamentales son: *Bibliotheca Benedictino-Mauriana* (1716), *Bibliotheca ascetica antiquo-nova* (1723-40) y *Thesaurus anecdotorum novissimus* (1721-29).

Desde el punto de vista de la historia de las ciencias fue más importante el esfuerzo del abad de Göttweig Gottfried Bessel (1672-1749); su pródromo respecto del *Chronicon Gottwicense* (1732) ofrece una primera diplomática alemana general. Con Pez y Bessel trabajó Magnoald Ziegelbauer[15] (1689-1750), de Zwiefalten, en una edición de fuentes sobre la historia de la orden benedictina. Anselm Desing (1699-1772), posteriormente abad de Ensdorf, trabajó en la universidad benedictina de Salzburgo siguiendo la orientación de los maurinos; allí dio clases también Frobenius Forster (1709-91), que siendo abad de St. Emmeram de Ratisbona elevó este monasterio a un alto grado de floración científica; su edición de Alcuino (1777) logró despertar la admiración en Europa. Marquart Herrgott de St. Blasien (1694-1762) acudió personalmente a los maurinos para adiestrarse; después de su *Vetus disciplina monastica* (1726), se consagró a sus trabajos en torno a la historia de la augusta casa de Austria. Gracias a él, St. Blasien se convirtió en un centro de estudios históricos.

Martin Gerbert (1720-93), abad desde 1764, fue, en virtud de sus trabajos litúrgicos y de la historia de la música, el más famoso de estos benedictinos de la Selva Negra; sus obras resultan

14. H. Hantsch, *Berhard Pez und Abt Berthold Dietmayr,* MIÖG 71 (1963) 128-139, G. Heer, *Berhard Pez von Melk OSB (1683-1735) in seinen Beziehungen zu den Schweizer Klöstern:* Festschr. Vasella, Friburgo/Suiza 1964, 403-455.

15. I. Stricher, *Les rétractions du mariologue bénédictin Dom Magnoald Ziegelbauer,* EThL 35 (1959) 59-76.

hoy en día imprescindibles: *Iter alemannicum* (1765), *De cantu et musica sacra* (1774), *Monumenta veteris liturgicae Alemanniae* (1777-79), *Scriptores ecclesiastici de musica sacra* (1784). Su proyecto más famoso fue, sin embargo, la organización de la edición de una *Germania sacra*, siguiendo el planteamiento de la *Germania sacra* (1727-58) del jesuita vienés Markus Hansiz (1683-1766, que el jesuita de Colonia, Joseph Hartzheim (1694-1762), había utilizado ya para el sector de los concilios por medio de la edición de los *Concilia Germaniae* (1759-63). La *Germania sacra* de St. Blasien se publicó en 1790-1803 en 8 volúmenes[16], quedando esta obra tan prometedora interrumpida por la secularización. De la región del Rin hay que mencionar además al luxemburgués Johann Friedrich Schannat (1683-1739), que mantuvo estrechas relaciones con los maurinos y contribuyó con sus trabajos previos a la obra *Concilia Germaniae*, y a Stephan Alexander Würdtwein[17] (1722-96), que en dos series de *Subsidia diplomatica* facilitó el acceso a toda una serie de fuentes. Respecto de Italia cf. p. 756-759.

La nueva disciplina teológica de la pastoral, que al principio se llamó también teología práctica — la teología pastoral se hizo cargo de algunas esferas prácticas, a cuyo servicio se hallaba hasta entonces la teología moral —, surgió de ideas propiamente menos teológicas: partía de la imagen del mundo y del hombre producida por la inteligencia humana sana y empleó la Biblia y los padres para «ofrecer útiles advertencias sobre el ejercicio generoso de la función de pastor». Carecía de una noción pneumática de Iglesia. Sailer fue el primero en buscar fundamentos bíblicos y un auténtico cristocentrismo. Los primeros teólogos pastorales (F. Chr. Pitroff 1778, Franz Giftschütz 1785, Carl Schwarzel 1799, Dominik Gollowitz 1803, A. Reichenberger, M. Fingerlos 1805) no ofrecen una auténtica teología. La misma idea básica del pastor, situado frente a su rebaño, era insuficiente, si había que considerar al pastor meramente como *servidor de la religión*, y a la pastoral como una descripción de sus obligaciones funcionales. Este planteamiento excesivamente débil sólo pudo superarse

---

16. En 1862 se llevó a la imprenta un volumen preparado.
17. H. Raab, *Christian Frh. v. Eberstein und Stephan Alex. Würdtwein*, AMrhKG (1955) 378-387.

gracias al concepto más auténtico de Iglesia de la escuela de Tubinga (Anton Graf 1841).

Tampoco las disciplinas particulares asociadas a la pastoral llegaron a convertirse en una teología realmente científica. La más antigua, la liturgia, contó desde el siglo XVII con una serie de fuentes (véase antes), pero no las utilizó de forma adecuada. La catequética, que procedió radicalmente opuesta al método meramente memorístico de la doctrina cristiana tradicional, a pesar de unos inicios relativamente buenos con Johann Ignaz v. Felbiger (1724-88; editó también, en 1767, la primera Biblia escolar católica en alemán) y Michael Ignaz Schmidt (1736-94, *Methodus tradendi prima elementa religionis*... 1769), no obtuvo una base teológica hasta 1832, con Johann Joseph Augustin Gruber. En la homilética el exjesuita Ignaz Wurz (1727-84) con su *Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit* (Viena 1775) fue el homilético más famoso en lengua alemana; siguió el ejemplo de los grandes maestros franceses Bossuet, Bourdaloue, Massillon y de la Rue. La homilética no se convirtió en ciencia hasta el siglo XIX.

Por lo demás, el siglo XVIII configuró la idea de una medicina pastoral (en el sector protestante M.A. Alberti 1732 [Halle] y G.M. Matthiae 1734 [Gotinga], en el sector católico F.E. Cangiamilia 1751 [Milán]); hacia fines de siglo, sin embargo, esta idea fue superada por la de una medicina rural, según la cual el clérigo de poblaciones rurales debía recibir la necesaria formación para ejercer las funciones de médico en el campo, si no había titular en aquel lugar.

## *La cultura italiana*

Mientras que la telogía postridentina tuvo en España su mayor potencia especulativa, los primeros pasos hacia una teología histórica se dieron en Italia. Baronio (vol. I, 66; V, 749) respondió al desafío de las *Centurias* de Magdeburgo y halló asimismo en Italia sus continuadores más importantes (Raynald y Laderchi). El veneciano Sarpi se consagró a los acontecimientos más recientes: su historia del concilio tridentino es muy sobria, pero empapada de una tendencia antipapal (vol. V, 750); Pallavicino se

esforzó en acentuar la tendencia opuesta. Con Bosio (vol. I, 68; V, 747) surgió el primer arqueólogo cristiano; Lippomani (vol. V, 750) creó un precedente de los *Acta Sanctorum*. El franciscano Lucas Wadding (1588-1657), aunque irlandés, vivió durante 40 años en Roma; en sus *Annales* (1627-54) y *Scriptores Ordinis Minorum* (1650) presentó por vez primera una historia de la orden con base científica.

La *Italia sacra* (1644-62) del cisterciense Ferdinando Ughellis (1594-1670), articulada por diócesis, fue la primera historia de la Iglesia de este tipo y el modelo de las *Gallia christiana* y *Germania sacra* de Gerbert. Esta forma de historiografía es un testimonio especialmente impresionante de cómo precisamente la historiografía católica de la Iglesia se sabe vinculada a la historia de las instituciones. El cardenal Enrico Noris, ermitaño agustino (1631-1704), es considerado como padre de la moderna escuela agustiniana; no sólo fue historiador, sino que también estuvo muy comprometido en las apasionadas cuestiones de su tiempo en torno a la interpretación de la doctrina agustiniana de la gracia; su *Historia Pelagiana* (1673) es una contribución importante en favor de la historia de los dogmas.

El cardenal teatino Giuseppe Maria Tommasi (1649-1713) aportó en el campo de la patrística y de la historia de la liturgia amplias colecciones de fuentes: *Codices Sacramentorum* 1680, *Responsalia et Antiphonaria* 1686, *Antiqui libri Missarum* 1691 y *Institutiones theologicae antiquorum Patrum* 1709-12. Con el sirio Josef Simon Assemani (1687-1768) se abrió un fecundo acceso hacia el Oriente cristiano; convirtió el Vaticano en depósito de fuentes orientales y dio a conocer estos tesoros en su *Bibliotheca Orientalis* (1719-28) y en la *Bibliotheca iuris Orientalis* (1762-1766). También fue importante su edición de Efrén (1732-46). Enorme prestigio tuvo, y no sólo en el sector de la historiografía, Ludovico Antonio Muratori[18] (1672-1750); sus publicaciones de las fuentes de la historia de la edad media italiana (*Rerum italicarum scriptores* 1723-51 y *Antiquitates italici medii aevi* 1738-43) son tan imprescindible para Italia como para Alemania los *Monumenta Germaniae Historica*, iniciados cien años después.

---

18. S. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Nápoles 1960.

Los hermanos Pietro (1698-1769) y Girolamo (1702-81) Ballerini publicaron, junto a otras, las obras de León Magno (1753-57). El sabio canonista Prospero Lambertini (1675-1758), que llegó al trono pontificio con el nombre de Benedicto XIV y alentó las empresas científicas, abordó el tema de sus dos obras principales a través de su experiencia práctica: como *promotor fidei* en los procesos de canonización escribió *De servorum Dei beatificatione*, 1734-38, y como arzobispo de Bolonia *De Synodo dioecesana*, 1755. Scipio Maffei (1675-1755), ligado por múltiples ocupaciones, editó en 1730 las obras de Hilario. En Giuseppe Bianchini 1704-1764) volvemos a encontrar un editor de fuentes litúrgicas: en 1735 editó el *Sacramentarium Leonianum;* en su *Evangeliarum quadruplex* (1749) completó los trabajos de Sabatier respecto de la *Itala.* El canonista franciscano Lucio Ferraris († 1763) compuso un diccionario muy utilizado: *Prompta bibliotheca canonica* (1746).

El cardenal dominico Giuseppe Agostino Orsi (1692-1761) publicó sobre los primeros seis siglos de la historia de la Iglesia una exposición compendiada en su *Istoria eclesiastica* (1747-62), de orientación opuesta a la de Fleury, mientras Giovanni Domenico Mansi (1692-1769) volvía a seguir la línea de los grandes editores: su colección de concilios en dos series (1748-1752 y 1759-1798) sigue siendo imprescindible hasta nuestros tiempos. El dominico Thomas M. Mamachi (1713-92) fue el iniciador de la investigación de la antigüedad cristiana: *Origines et antiquitates christianae* (1749-55); inició asimismo los trabajos sobre la historia de su orden: *Annales Ordinis Praedicatorum* (1756). De los dos jóvenes Assemani, Joseph Alois (1710-82) editó el *Codex liturgicus ecclesiae universae* (1749-66), mientras que Stefan Evodius (1711-82) editó con su tío el católogo de manuscritos vaticanos (1756-59).

El jesuita Francesco Antonio Zaccaria (1714-92), también especialista en arqueología, escribió una *Storia letteraria d'Italia* (1750-59); igualmente, veinte años después, su hermano en religión Girolamo Tiraboschi (1731-94) presentaba una *Storia della letteratura italiana,* que al mismo tiempo era una historia de la cultura. No se puede dejar de mencionar la paciente labor del perspicaz prefecto del archivo vaticano, cardenal Giuseppe Garampi, cuyos 124 volúmenes *Schedulae* descubren todavía en la actualidad los tesoros de este archivo. Si se añade a esto que

Giambattista Vico (véase cap. XIX) es el mayor filósofo de la historia en este siglo, se verá que junto a la luz francesa (página 169-175), tan importante y de tan claros resplandores para el desarrollo de la ciencia de la historia, la aportación de Italia resiste perfectamente la comparación. Se caracteriza especialmente por un amplio abanico de planteamientos [19].

### *El jansenismo en Italia. El sínodo de Pistoya (1786)*

Mientras que Italia desarrollaba muchas iniciativas propias especialmente en el campo de la teología histórica, el jansenismo, también muy difundido en Italia, acusó claramente todo el empuje procedente del exterior, de Francia y Utrecht. Pero eran sólo pequeños grupos de personas cultas las que se abrían a estas ideas, frecuentemente con diferencias características, en cada ciudad. Así, en la Roma papal, con predominio de los representantes de ideas agustinianas con tendencia claramente antijesuítica, en Pavia (Pietro Tamburini), en Génova (Vincenzo Palmieri), en Turín, Milán, Venecia y Nápoles. El jansenismo adquirió un sello especial en una sorprendente fase posterior en la Toscana regida por los Habsburgo, dándose la mano con ideas galicanas y regalistas y constituyendo un fenómeno de excitante actividad.

El gran duque Peter Leopold (1765-1790), hermano menor del emperador José II y su sucesor al trono imperial (Leopoldo II, 1790-1792), reformó, al igual que su hermano, el sector de la administración, de la economía, de la universidad y del derecho penal. Dedicó un cuidado especial al sector eclesiástico, en el que sobre todo le ayudó el jansenista Scipione de Ricci. En 1780 obtuvo para éste los obispados unidos de Prato y Pistoya, de manera que también entonces un obispo apoyaba decididamente las acciones de reforma. Éstas se apoyaban en una base teológica reducida, que ha de buscarse ante todo en Quesnel, pero por eso mismo lograron un carácter más práctico: supresión de la inquisición, concentración de las mismas fundaciones en favor de sacerdotes pobres, compensación de prebendas, concurso de pa-

19. Respecto de la interpretación de la historia de la Iglesia en Italia, cf A. NOGER-WEIDNER, *Die Aufklärung in Oberitalien*, Munich 1957.

rroquias, obligación de residencia de los párrocos, estudio en los seminarios episcopales en vez de las escuelas de los religiosos, obligación de predicar, instrucción de la juventud, traducción del misal, comunión en la misa, reforma del breviario, revisión de la vida de los santos, edad de profesión no antes de los 24 años, recusación de las misas privadas, del culto al corazón de Jesús, de las indulgencias, de los ejercicios y de las misiones populares, pero al mismo tiempo robustecimiento de la conciencia parroquial. Se tomó como ejemplo la Iglesia primitiva, se fundamentó la infalibilidad en la totalidad de los fieles, no en el papa; por el contrario, la jurisdicción de los obispos procedía de Jesús.

Por medio de un sínodo diocesano convocado para el 18 de septiembre de 1786 en Pistoya, los clérigos confirmaron los correspondientes artículos. Se procedió a la inmediata edición de las actas y a su difusión por todo el mundo. Pero sólo tres obispos toscanos defendieron los mismos principios, de manera que el sínodo nacional celebrado en Florencia en 1787 rechazó estos artículos por una gran mayoría. También fue muy notable la resistencia del pueblo. La muerte del gran duque hizo fracasar rápidamente las reformas; Ricci tuvo que renunciar a su ministerio episcopal en 1791. El 28 de agosto de 1794, en la bula *Auctorem fidei* Pío VI condenó 85 de las tesis presentadas en el sínodo, con muchas diferencias en el grado de la condenación. Ricci se sometió en 1805. A pesar de la rápida victoria del papado sobre esta última influencia del jansenismo, en la actualidad se contempla la importancia de este movimiento, precisamente para Italia, bajo una nueva luz: preparó el camino al *Risorgimento* en todo el país católico, en el que muchos se acostumbraron a buscar seriamente, a pesar de una actitud anticurialista, caminos de religiosidad que parecían ser más católicos que los proclamados por la curia.

### *La teología protestante*

La teología protestante, y mediante ella las universidades y los institutos superiores, una vez desaparecida la función doctrinal de los dirigentes de las iglesias, tuvieron una importancia profunda, de la que en el marco de la presente obra sólo es posible dar

un corto resumen (cf. sobre todo la obra clásica de E. Hirsch). Al principio estuvo formada por la ortodoxia veteroprotestante, que en sus dos corrientes, la luterana y la reformada, logró superar el rechazo de la filosofía que Lutero había impuesto. Siguiendo el ejemplo de Melanchton, Aristóteles se convirtió nuevamente en base del pensamiento y con ello resultaron viables varias conexiones con Tomás de Aquino e incluso con Suárez. En todas las disputas de escuela y trascendiendo la canonicidad de los reformadores, se subrayó la importancia de la Sagrada Escritura ya muy al principio, al elaborarse la doctrina de la inspiración verbal, colocando la Escritura por encima de la tradición. Pero al mismo tiempo el método analítico, adoptado a partir de Gerhard (1582-1637), atribuyó al pensamiento sistemático, una posición privilegiada frente a la Escritura. Concepciones como la teología de la alianza (Coccius) o la teología del reino de Dios dejaron de fijar la atención en una palabra aislada de la Escritura para ponerla en el sentido de conjunto de la revelación y de la misericordia divinas. Paralelamente fue ganando terreno el cultivo de una teología natural.

La seguridad de la ortodoxia se vio conmovida en sus cimientos por dos movimientos espirituales: el pietismo y la ilustración. Para ésta resultó decisivo el desarrollo filosófico de Inglaterra a través del cual se produjo el llamado deísmo. Los representantes más destacados combatieron contra la doctrina revelada de la Iglesia y contra la misma concepción de la Iglesia, pero se aferraron a la unidad entre razón y revelación, formulada con el enunciado de algunas verdades básicas.

Herbert de Cherbury esperaba de ahí una nueva fundamentación de la fe, considerada, sin embargo, desde el punto de vista exclusivamente antropológico. Locke, partiendo de un racionalismo teológico moderado, aceptaba aún la dignidad mesiánica de Jesús y admitía la fuerza probatoria de los milagros como confirmación de la revelación divina. Para él la revelación no contradice la razón, sino que está por encima de ella. Confiere al hombre una superior visión. Locke sentará para el individuo las bases del derecho a pensar y a actuar por sí mismo. El cristianismo se convierte muchas veces en una ética. John Toland penetrado de un deísmo combativo, ataca el canon de la Escritura y considera que la revelación se demuestra no por los milagros sino por la

racionalidad de su contenido; igualmente Anthony Collins, Thomas Woolston y el deísta más maduro, Matthew Tindal (1730), para quienes la revelación es una manifestación de la religión natural. La *oleada* (Hirsch) deísta provocó violentas reacciones que, en el caso de los representantes más distinguidos, como Samuel Clarke y Joseph Butler, sólo pudieron desarrollarse desde el campo de un sobrenaturalismo racional. David Hume criticó también la seguridad del deísmo. Su influencia en Francia o Alemania fue mayor que en su propia patria (cf. cap. XIX).

En Alemania una teología de transición (Baumgarten, Buddeus, Mosheim y otros) empezó a resaltar el aspecto moral práctico, aferrándose a las bases tradicionales. En muchos autores de la época resulta base importante la filosofía enseñada por Wolff. Adquiere también relieve la fisioteología que defendía por vez primera el inglés Robert Boyle. El nuevo sistema partiendo del conocimiento de la acción de Dios sobre toda la creación allanaba el camino a la consideración teológica y con ello trataba de salvar la separación que había introducido Copérnico entre el mundo de acá y la reflexión sobre la esencia de Dios. Bajo una clara influencia de la ilustración se hallan los llamados *neólogos* (Ernesti, Spalding, etc.). La fe y la religión se separan de la teología (Semler), la Biblia y el dogma se deslindan entre sí. La Escritura se considera como un testimonio histórico de la revelación y es importante cuando sirve para la promoción espiritual. Michaelis († 1791) sostiene una exégesis de la Biblia sin dogmas y abre de este modo el camino al estudio histórico crítico de la Sagrada Escritura. La fe cristiana se reduce a lo que se considera esencial; siguen admitiéndose la revelación y los milagros. La polémica interconfesional, tan violentamente practicada hasta entonces, remite.

Hacia fines del siglo XVIII va ganando cada vez más terreno un extremo racionalismo entre algunos teólogos protestantes. Reimarus, crítico radical de la Biblia, pasó a ocupar un primer plano en virtud sobre todo de la apología que escribió G.E. Lessing [20]. Lessing mismo, en su defensa de la religión natural, destruye la fe en la

20. Lessing intervino desde 1774 en la disputa teológica. Para él la revelación trasciende la naturaleza; pero la Biblia no es revelación, sino proclamación de la revelación; el cristianismo es más antiguo que la Biblia. Para Lessing lo verdaderamente importante es conocer la acción de Dios para la instrucción del género humano (cf. cap. XIX.

revelación y en los milagros, de suerte que se perdieron los fundamentos del dogma; el pecado y la redención como hechos salvíficos desaparecen. Pero para él la revelación trasciende la naturaleza; la Biblia, desde luego, no es revelación, pero proclama la revelación, que puede comprenderse cada vez más claramente como acción de Dios en la «educación del género humano». Un caso límite quizá lo representa Bahrdt, para quien el cristianismo no parece ser más que un engaño perfectamente preparado.

El pietismo se relaciona estrechamente con la ilustración, pero por su carácter predominantemente íntimo actúa con más intensidad en la teología y espiritualidad protestantes. En el seno del luteranismo lo inicia Ph.I. Spener (1635-1705) con su obra principal *Pia Desideria* (1675). Desde su aparición la ortodoxia y las autoridades eclesiásticas se vieron expuestas a la creciente crítica de la intimidad religiosa de cada individuo. El subjetivismo fomentado por el pietismo, lejos de oponerse a la actividad social, más bien la favorecía con plena decisión, como lo muestra el discípulo de Spener, A.H. Francke (1663-1727), que convirtió la ciudad de Halle en un foco pietista importante. Sus *fundaciones* (asilo de huérfanos, centro de enseñanza) y sus donaciones a las misiones cristianas en la India, así como a la pastoral de la diáspora, constituyen la obra de su vida.

El mismo espíritu misionero animó a N.L. Zinzendorf (1700-1760), que procede del pietismo de Halle y fundó en 1722 las «Herrnhuter Brüdergemeine», comunidades autónomas, que profesaban la fe de la confesión de Augsburgo. Más radical que la eclesiología de Zinzendorf (las iglesias como tropas [21]) es el concepto histórico de iglesia en G. Arnold (v. más adelante). El pietismo del siglo XVIII pervivió en los movimientos «revivalistas». El pietismo reformado procede del puritanismo del siglo XVII y desarrolló en los Países Bajos comunidades propias. En el bajo Rin G. Tersteegen (1697-1769) compuso sus himnos religiosos y sermones [21a] (cf. p. 774).

---

21. La *Tropenlehre* de Zinzendorf concibe las diversas iglesias como tropos, es decir, como concreciones históricas de una única y verdadera Iglesia. Nota del traductor.

21a. A. Ritschl, *Gesch. des Pietismus*, 3 vol., Bonn 1880-86; H. Bornkamm, *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum*, Giessen 1926; M. Beyer-Fröhlich (dir.), *Pietismus und Rationalismus*, Leipzig 1933; O. Söhngen (dir.), *Die bleibende Bedeutung des Pietismus*, Berlín 1960.

El desarrollo de la historia de la Iglesia, en las iglesias protestantes no se dio tan sólo en el ámbito alemán, pero fue aquí donde alquirió forma especialmente intensa; no se distinguió tanto por la adopción de nuevos métodos el estudio de las fuentes o el acopio de materiales, como en el sector católico, sino por las nuevas orientaciones seguidas con respecto a la concepción integral de la historia misma. La idea de decadencia como base de la historia eclesiástica, que dominó las *Centurias* de Magdeburgo (volumen v 750), fue naturalmente predominante también en los baptistas y en todo el espiritualismo místico, y pudo intensificarse hasta el punto que todas las iglesias, incluidas las protestantes, no parecían otra cosa sino la Babel pecadora. También el *Summarium* (1697) del Veteroortodoxo Adam Rechenberg está influenciado por la teoría de la decadencia, que, sin embargo, en éste se dirige con la reforma hacia la conversión.

De gran importancia fue la obra de Gottfried Arnold *Unpartheische Kirche- und Ketzerhistorie* (1699). Este escrito, elaborado muy cuidadosamente, con cita de fuentes pietistas, desinstitucionaliza la historia de la Iglesia y se interroga sobre todo por la fe cristiana que procede del nuevo nacimiento. Partiendo de aquí se contempla en movimiento constante la forma de todo lo dado, de manera que la idea de historia resulta posible, desde su arranque, como historia de la formación del hombre. Johann Lorenz von Mosheim, incomprensible sin Arnold, pretende una exposición pragmática de la historia de la Iglesia, es decir, sin dogmas, que esté acorde con los hechos (1726), y excluye la historia de la Iglesia del campo de la teología. Johann Salomo Semler, de acuerdo con la mentalidad ilustrada, abre la historia de la Iglesia a la idea del progreso (1667-69), mientras que el racionalista Ludwig Spittler escribe su historia de la Iglesia (1782) como la historia de un Estado, radicalmente secularizado. Otras obras importantes compusieron los sobrenaturalistas racionales Johann Matthias Schöckh (1768-1812, 45 tomos, muy usados también en las universidades católicas) y Gottlieb Jakob Planck (1803-09).

Los primeros planteamientos de la historia de los dogmas condujeron, hacia 1800, a las primeras exposiciones de este tema. También otras nuevas disciplinas teológicas deben a la ilustración

su consolidación: así la ciencia de las confesiones (especialmente gracias a Planck en 1796) y la teología bíblica, que recibió un impulso considerable gracias a la exigencia de Philipp Gabler (1787), de que se tuviera en cuenta la evolución de las ideas bíblicas. La ciencia bíblica en general experimentó un notable progreso, sobre todo en la parte del Antiguo Testamento (ya desde los trabajos del oratoriano Richard Simon (1678); cf. p. 172). A propósito de las ciencias introductorias debe mencionarse a Michaelis (1750); la historia del canon de Semler (1771-75) supuso una aportación fundamental.

Cualquier valoración sobre la teología protestante de este período (que no haremos aquí), deberá tener en cuenta que junto a obras no muy importantes, que existen en gran número también en la teología católica contemporánea, tanto conservadora como ilustrada, se registra un esfuerzo honrado por no separar entre sí la fe cristiana y la racionalidad moderna.

### *Universidades católicas*

Se admite generalmente en la historia de las universidades que, tras sus primeros grandes inicios en el siglo XIII, y la revitalización que se produjo en España gracias al influjo humanista, advino un largo período de esterilidad, que se prolongó hasta el nuevo florecimiento del siglo XIX. La mayor parte de las veces se olvida que en los períodos intermedios la universidad tuvo su propio desarrollo. De acuerdo con el carácter confesional de la época, las universidades fundadas o revitalizadas por los obispos o príncipes con unos objetivos determinados, participaron casi siempre en las disputas religiosas, tanto si eran de reciente fundación como si no lo eran. Esto es válido tanto de las universidades protestantes (así las universidades sajonas de Wittenberg y Leipzig, la universidad palatina de Heidelberg, la de Württemberg en Tubinga o la suiza de Basilea, la nueva fundación de Felipe de Hessen [1527] en Marburgo, reformada en 1605, tras lo cual Hessen-Darmstadt abrió en 1607 una universidad luterana en Giessen, o la nueva fundación de Calvino [1599] en Ginebra) como de las católicas (universidades austríacas de Viena y Friburgo, la bávara en Ingols-

tadt, la neerlandesa en Lovaina, las episcopales en Tréveris y Maguncia, y la universidad de la ciudad de Colonia).

Las universidades católicas, revitalizadas o de nueva creación, se organizan de tal modo que en todas o casi todas ellas las cátedras de teología y filosofía se entregan a la nueva y activa orden de enseñanza y educación (cf. vol. v, 625.774), la Compañía de Jesús; de ella, pues, dependía siempre la formación básica de todos los estudiantes, aun cuando después de haber terminado su preparación eligieran uno de los estudios *superiores* en teología, derecho o medicina. Muchas veces se empezó una universidad sólo con filosofía y teología, y después de algunos decenios, o mucho tiempo después, se completó con las otras dos facultades. Ya desde mediados del siglo XVI se iniciaron estas cesiones a la orden de los jesuitas, primeramente en Ingolstadt (1548), luego en Viena (1551) (al principio sólo unas pocas cátedras, en mayor número desde 1623), Tréveris (1561) y un año después en Maguncia. A la universidad fundada por el obispo de Augsburgo en Dillingen (1551) fueron llamados los jesuitas en 1563.

La importancia de Dillingen desbordó con mucho las fronteras del obispado, pero más importante aún fue Ingolstadt. Esta universidad, fundada por el obispo en Olmütz (1581), tuvo desde el principio una clara finalidad de contrarreforma, al igual que la universidad austríaca de Graz, fundada en 1585, cuya influencia se extendió no sólo por Carintia, sino hasta Belgrado y Polonia. Ambas universidades estuvieron encomendadas desde el comienzo a profesores jesuitas. También el obispo de Wurzburgo, Julius Echter von Mespelbrunn, aunque disentía en algunos puntos de los jesuitas, pensó exclusivamente en la Compañía de Jesús cuando fundó su universidad (1582). Lo mismo ocurrió al fundarse la universidad de Paderborn en 1614, y en la fundación de Osnabrück el año 1629, favorecida por la situación bélica, que sin embargo al cabo de cuatro años quedó destruida por los avatares de la guerra.

En 1620 el soberano austríaco llevó la orden de los jesuitas también a Friburgo de Brisgovia y le encomendó la facultad filosófica y la mitad de las cátedras de teología. Cuando en 1654 el soberano obtuvo también en Praga poder sobre la universidad, hasta entonces protestante, se pusieron en ella profesores jesuitas.

En 1669 pudo crearse otra nueva universidad austríaca en Innsbruck, encomendada a la orden que pretendía el monopolio de enseñanza, y una última en 1702 en Breslau, donde el instituto de jesuitas existente en la ciudad desde 1635 se convirtió en escuela superior. La universidad de Erfurt, perteneciente al electorado de Maguncia pero con la obligación de permitir la presencia de profesores protestantes, sólo pudo reservar a la Compañía de Jesús algunas cátedras. Cuando la línea de Wittelsbach del palatinado de Neuburg se hizo cargo del electorado del Palatinado, en 1685, no pudo modificar la confesión reformada del Estado, pero favoreció todo lo posible al catolicismo.

Tampoco fue excepción en este caso la universidad de Heidelberg: desde 1706 los jesuitas estuvieron representados en el cuerpo docente, y junto a la teología calvinista se enseñó también la católica. Fueron muy pocas las universidades católicas que no tuvieron profesores jesuitas. Entre ellas se cuentan: Colonia, que a pesar de esto siempre mantuvo una orientación conservadora, y Lovaina. En esta última universidad fueron violentas las disputas en torno al jansenismo, y al comenzar el siglo XVIII se defendió con vigor el episcopalismo (van Espen). Una orientación muy peculiar revistió la fundación episcopal de Salzburgo (1617); fue confiada a la orden de los benedictinos (cf. volumen V, 778s), que destinó como profesores de esta universidad a sus mejores elementos procedentes de sus monasterios del sur de Alemania, y envió allí a no pocos de sus jóvenes monjes, para que recibieran su formación en este centro docente. Se cultivaron con especial predilección las especialidades de teología tomista y derecho canónico; también fueron excelentes, ya desde el siglo XVII, los estudios históricos. Cuando el abad de Fulda fundó una nueva universidad en 1734, de la que la mitad de los profesores eran benedictinos, formados en su mayor parte en Salzburgo, y la otra mitad jesuitas, las tensiones surgidas entre los dos grupos fueron una buena demostración de su distinto talante.

Entre tanto se habían ido produciendo cambios culturales, a los cuales tuvo muy escasas posibilidades de adaptación el rígido sistema de los jesuitas, que enseñaban de acuerdo con la inalterable *ratio studiorum* de 1599 (volumen V, 753-774). En primer lugar no fue ya posible desatender el deseo de incorporar

a la enseñanza la historia, que en las universidades evangélicas se impartía ya desde hacía mucho tiempo y a cuya investigación habían dedicado tanto tiempo no sólo la orden benedictina, sino también los jesuitas (cf. antes). Como los jesuitas eran casi siempre titulares de todas las cátedras de las facultades filosóficas, tuvieron finalmente que consagrarse a esta especialidad, *nolens volens*, a comienzos del siglo XVIII. Pero fue asimismo importante la acogida de los problemas de fe planteados recientemente por las ciencias naturales y por el nuevo método experimental. Se requirió tiempo hasta desprenderse de la idea de que más allá de Aristóteles no se podían adquirir conocimientos nuevos. Pero finalmente, hacia la mitad del siglo, la orden de los jesuitas concedió importancia suficiente a la observación directa y a los experimentos y logró incluso tener entre sus filas a astrónomos eminentes. La fidelidad a la filosofía aristotélico-tomista, aunque modificada ya por Suárez y, siguiendo a éste, por Gregorio de Valencia, constituyó asimismo un gran impedimento para abrirse a las ideas cartesianas o para entenderse con la filosofía de Leibniz o la de Wolff. Pero hacia 1740 se pudo observar en todas partes que no existía ya el inalterable y literal mantenimiento de una tradición defendida a ultranza. Al principio se echó mano a una especie de eclecticismo, hasta que finalmente, al cabo de 30 años, se impusieron las ideas modernas.

Hacia mediados de los años 50, el jesuita Bertold Hauser (Dillingen) trató de obtener, con principios escolásticos, una imagen nueva del mundo; lo mismo intentó, en otra dirección, Joseph Mangold (Ingolstadt). De una manera muy significativa Benedikt Stattler, profesor jesuita de Sailer, establece contacto con la doctrina de Leibniz y Wolff. Durante largo tiempo la práctica de la Compañía de Jesús de trasladar a sus padres, en rápidos cambios, de una universidad, colegio o seminario a otro, y de considerar la enseñanza de la filosofía — según una visión totalmente medieval — sólo como estación de paso de la auténtica formación, constituyó el mayor impedimento para poder alcanzar un elevado nivel en una especialidad determinada. La formación de profesores especializados, tal como se pretendía en Wurzburgo desde el año 1731, sólo fue posible al principio en la jurisprudencia y en la medicina.

En los últimos años anteriores al gran cambio introducido por

la revolución francesa, los obispos alemanes sólo consiguieron en tres casos abrir una universidad en sus diócesis: cuando se disolvió la compañía de Jesús en 1773, se logró que las dos facultades creadas por ella en Bamberg, desde 1648, se ampliaran para constituir una universidad. En 1780, gracias a los esfuerzos del extraordinario vicario general, Franz von Fürstenberg, se abrió una nueva universidad, que se caracterizó por el espíritu abierto y a la vez profundamente religioso de su iniciador. La fundación de una academia en Bonn (1777), la ciudad residencial del arzobispo de Colonia, que en 1786 obtuvo el rango de universidad, se realizó ya, de forma más clara, con la idea de proporcionar una adecuada formación a los funcionarios estatales, es decir, acorde con los fines establecidos por la ilustración.

Las universidades, incluso las creadas en territorios episcopales, se fueron convirtiendo cada vez más en universidades del Estado, destinadas a la formación de funcionarios, a cuyo número pertenecían asimismo los clérigos, cada vez más sujetos a los fines estatales. La expresión más clara de esta situación se halla en la reforma universitaria teresiano-josefinista, que arrebató a la universidad su carácter de institución libre y la transformó en centro del Estado. Ahora, por primera vez, se exige a todos los que quieren obtener una parroquia en los Estados austríacos, unos estudios teológicos que deben comprobarse detalladamente y son sometidos a exámenes. El josefinismo extiende estas disposiciones también al clero regular, cuyos estudios en conventos propios quedan suprimidos. Todos tienen que estudiar en las universidades y durante el período de estudios todos serán acogidos en los seminarios generales de nueva creación. Pero será imposible mantener estos centros (1783-90).

También el contenido de los estudios teológicos experimentó una considerable ampliación. Si hasta ahora se había enseñado dogmática, y desde el siglo XVII también la casuística moral, la teología de controversia y la sagrada Escritura, ahora el plan de estudios de Rautesntrauch[22] del gobierno austríaco (1774) amplió las lecciones

22. J. MÜLLER, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs «Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen»*, Viena 1969 (bibl.); BEDA FRANZ MENZEL, *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevna-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis*. Königstein/Taunus 1969.

de sagrada Escritura con una introducción a las lenguas orientales, y como nuevas especialidades la historia de la Iglesia (con la patrística) y la pastoral. Se da por entendido que el derecho eclesiástico sólo se enseñó como derecho de la Iglesia estatal. Este plan de estudios con su orientación hacia las especialidades bíblicas, históricas y prácticas se impuso en todo el territorio de habla alemana y ha permanecido vigente en su estructura básica hasta nuestros días. También cambiaron los métodos de enseñanza: del fatigoso dictado se pasó al uso de textos, sin temor alguno a emplear textos protestantes cuando no los había católicos. El lenguaje de la enseñanza fue en general el alemán en lugar del tradicional latín. El estricto confesionalismo de las universidades perdió rigor en todas partes —aunque en Erfurt y Heidelberg no fue fácil conseguirlo—, y desde 1746 hubo en Maguncia estudiantes protestantes (al igual que en Wurzburgo). Desde la reforma de la universidad de Maguncia en 1784, bajo el príncipe electoral Karl von Erthal (con el secretario Benzel-Sternau)[23] hubo también profesores protestantes, que a partir del edicto de tolerancia de José II fueron igualmente admitidos en Friburgo.

Si bien esta nueva universidad de marcado carácter estatal tuvo su más acusada expresión en la universidad de Halle, fundada en 1694, fue en cambio la universidad de Gotinga, que inició sus actividades en 1737, la que se convirtió en portadora del espíritu del futuro (cap. XIX). En ella fue posible desarrollar el ideal de una ciencia no comprometida por orientaciones o finalidades establecidas de antemano, una ciencia sólo interesada por la verdad y no atada a tradiciones precedentes. Aquí nacieron y se cultivaron muchos de los factores que condujeron a una ilustración más o menos radical, y que repercutieron también sobre las universidades católicas. En las revistas apareció con mucha frecuencia un nuevo espíritu, como en la «Religionsjournal» de clara orientación ilustrada (Maguncia) y en «Der Freimütige» (Friburgo) o en el moderado «Journal von und für Deutschland» (Fulda) y en la «Mainzer Monatsschrift». Hacia 1790 hubo bastantes defensores de la filosofía kantiana, por ejemplo en Fulda, Bamberg y Heidelberg. El temor a la revolución inspiró asimismo corrientes

23. H.W. JUNG, *Anselm Franz von Benzel im Dienst der Kurfürsten von Mainz*, Wiesbaden 1966.

contrarias, que motivaron medidas contra profesores demasiado racionalistas. Los más conocidos son los acontecimientos de Dillinger, las acciones contra Sailer y Zimmer; algo semejante sucedió en Maguncia y también en Friburgo. En Wurzburgo se logró una forma muy prestigiosa de vida universitaria abierta, promovida activamente por el príncipe obispo Franz Ludwig von Erthal.

### *Academias*

Mientras que las universidades se orientaban cada vez más claramente a la formación de los servidores del Estado (en Alemania incluido el clero) mediante su transformación en centros estatales, se crearon nuevos centros para la promoción de la investigación, las *academias*. Ya el renacimiento italiano conoció muchas veces agrupaciones con vínculos relativamente flojos, *academias* para literatura y artes. Ahora los esfuerzos por abrir camino a una investigación seria en el campo de las ciencias naturales, de la historia o de la filosofía —no de la teología—, aprovecharon nuevas formas de trabajo, tales como exponer un tema determinado ante grupos de expertos, plantear las cuestiones mediante exámenes, someter a crítica los trabajos presentados, publicar tratados o artículos y editar fuentes históricas en torno a una temática delimitada.

Una primera manifestación de este tipo fue ya la academia romana *dei Lincei* (1603), cuyas investigaciones fueron realmente ejemplares. En 1635 Richelieu acogió la idea de la academia (cf. cap. XIX): la academia seconvierte en centro estatal con acento nacional. La fundación de Colbert en 1662 *(Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres)* resulta de la máxima importancia, pues tenía una orientación marcadamente histórica y —en gran parte gracias a la notable colaboración con los maurinos— llevó a cabo una serie de publicaciones, mientras que la mayoría de las academias provinciales francesas, que se forman en el transcurso del siglo XVIII, dejaron sin imprimir, en las bibliotecas, los trabajos realizados. Una academia de iniciativa privada, fundada en 1645 en Londres, que se abrió en 1663 como *Royal Society* (cf. cap. XIX) se consagró a la investigación científica; en ella publicó Newton sus

descubrimientos. Leibniz acogió bien pronto la idea de la academia, pero no consiguió fundar una en el Berlín prusiano hasta 1700. Hasta mediados de siglo no hallaron estas instituciones estatales imitadores: en 1752 en la Gotinga de Hannover, en 1753 en Erfurt, puesto avanzado del electorado de Maguncia en ambiente protestante, en 1759 en Munich, la capital del electorado católico de Baviera, dirigida sobre todo por el jurista Johann Georg Lori, conocedor de los modelos italianos, en 1763 en Mannheim, en el electorado del palatinado, cuya casa reinante era católica, pero cuyo Estado profesaba en su mayoría la fe calvinista, y donde colaboró en la realización de la idea el más prestigioso historiador protestante, Schöpflin, de Estrasburgo.

En el ámbito de los Habsburgo hubo de transcurrir mucho tiempo antes de lograrse la fundación de academias[24]: la de Praga (abierta privadamente en 1770, y en 1784 reconocida por el Estado), se consagró especialmente a las cuestiones reclamadas por la conciencia que los checos tenían de sí mismos y que se iba consolidando cada vez más con el tiempo: la propia historia primitiva y el idioma eslavo. Mientras que en las academias del norte de Alemania prevalecía el cultivo de las ciencias naturales, en las academias de Mannheim y de Munich se dedicó especial atención a las investigaciones históricas, en las que alcanzaron gran prestigio. En Mannheim, bajo la dirección de Andreas Lamey, secretario y discípulo de Schöpflin, la atención se centró especialmente sobre cuatro temas. En Munich donde sorprende una colaboración especialmente activa del soberano territorial y donde la academia dio sólidas muestras de una extraordinaria vitalidad, se logró, con la adquisición del protestante alsaciano Christian Friedrich Pfeffel (en los años 1763-68), una mejor organización de trabajo: se inició la edición de los *Monumenta Boica*, que si bien no fueron al principio del todo satisfactorios, pusieron después, con creciente seguridad, a disposición de los lectores, una gran riqueza de materiales, tarea que se ha proseguido hasta nuestros días.

Los temas de estos trabajos históricos se centraban sobre todo de la historia medieval y de esta manera proporcionaban un contrapeso a las concepciones habituales en aquella época, que en la

24. Respecto de la academia de Olmütz (1746-51), cf. J. Hemmerle, «Stifter-Jahrbuch» 5 (1957) 79-101.

edad media sólo veían una época de tinieblas, y en la luminosa época de la ilustración sólo claridad. La línea impuesta por las autoridades territoriales hacia una concepción tendenciosa de la historia quedó muy pronto superada y se aplicó una crítica sin prejuicios; de este modo se descubrieron una serie de falsedades medievales que habían tenido profundas repercusiones y que se arrastraban desde largo tiempo. Aun cuando la historia de la Iglesia no se investigó en forma temática, se permitió el acceso, dentro del campo eclesiástico, a fuentes antiguas hasta entonces ocultas y de esta manera se llevó a cabo una tarea previa a la historia de las instituciones religiosas. Lo más decisivo fue la difusión y profundización del método tomado de los maurinos. No fueron las universidades del siglo XVIII las que enseñaron el método histórico, sino que fue la labor de las academias la que contribuyó a su implantación.

Esto sucedió sobre todo en Francia, gracias a la Académie des Inscriptions y también en Alemania, pues la imprenta no sólo hizo accesible el material, sino que permitió comprobar el método y su notable eficacia. En virtud de estos factores pudo llevarse más allá del círculo inmediato de los miembros de la academia la colaboración requerida para la fecundidad dentro de una unidad de trabajo. Tal vez pueda echarse en falta que las academias no supieron aprovechar para empresas más amplias la coherencia que les confería un gran número de investigadores. Sólo Munich inició algunos planteamientos en esta dirección. En general, sin embargo, faltó una planificación de grandes alcances.

Hoy día se habla a veces del movimiento académico de los siglos XVII y XVIII, entendiendo bajo esta expresión todas las formas de sociedades y asociaciones científicas, aunque estuvieran unidas por débiles vínculos, propias del tiempo. Suiza contó también con algunas de éstas[25]. Podría incluirse bajo este aspecto la variada colaboración del círculo de los monasterios benedictinos, entre los que existió durante algún tiempo la tendencia a formar una academia propia, según el modelo de los maurinos, para realizar un programa tan amplio como la *Germania sacra* de Martin Gerbert, de St. Blasien, que trataba de componer la historia

---

25. R. REINHARDT, ZSKG 61 (1967) 341-350.

de cada una de las diócesis de toda Alemania con una sólida base documental.

En Italia el *Istituto delle Scienze* (fundado en 1712) cultivó con gran acierto las ciencias naturales en la Bolonia papal, consiguiendo un nivel comparable al de las academias toscanas; Roma logró contar con academias fundadas por el sabio Benedicto XIV, consagradas a la historia de la Iglesia (1741), a la historia de la antigua Roma (1744) y a la historia de la liturgia (1748). En España tuvo importancia la academia de Madrid (fundada en 1735), que se dedicó exclusivamente a investigaciones históricas; su finalidad fue la elaboración de un léxico geográfico histórico, cuya publicación se inició en 1802; aparte esta obra, su mayor empresa fue la *España sagrada*, cuyos primeros tomos publicó el agustino Enrique Flórez. La academia de Madrid fue el centro destacado de una amplia y variada investiagción.

### *Escuelas*

La posibilidad ofrecida por la imprenta para difundir el conocimiento de la lectura (y escritura), fue empleada por la reforma a partir sobre todo de su exigencia de un encuentro personal con la Sagrada Escritura. Si al principio era el sacristán quien se encargaba de ayudar al párroco en la enseñanza del catecismo, pronto se pusieron los fundamentos para una implia creación de las escuelas. Las primeras organizaciones escolares tuvieron lugar en Wüttemberg (1558) y en el electorado de Sajonia (1580). La idea de introducir escuelas en todas partes se formuló en 1612 en Francfort; la obligación de asistencia escolar para todos está ya prevista en 1598 en Estrasburgo, y en 1607 se exige en Anhalt, en 1619 en Weimar, en 1642 en Gotha, en 1647 en Brunswick, en 1649 en Württemberg. Aparecía siempre, sin embargo, la dificultad de poder impartir la enseñanza en el campo, sobre todo en el semestre de verano. El pietismo no sólo ayudó a la comprensión del catecismo, sino también a la propagación de la confirmación, generalizada desde Bucer en Hessen, como consolidación del bautismo y preparación a la eucaristía: esta norma se fue imponiendo cada vez más ya desde comienzos del siglo XVIII (en 1722 en Württemberg, en

1723 en el electorado de Sajonia, en 1736 en Dinamarca, en 1817 en Lübeck, en 1832 en Hamburgo) y confirió a la escuela un objetivo concreto.

El teólogo August Hermann Francke (1663-1727), director del movimiento pietista de revitalización, impuso por medio de sus fundaciones de escuelas la obligación de adquirir cultura de acuerdo con el estado de cada uno, y se preocupó por vez primera en Alemania de la formación de los maestros[26]. Johann Bernhard Basedow (1724-94), racionalista impregnado de las ideas de Rousseau, fundó en 1774 en Dessau un internado *(Philanthropinum)* sin vinculaciones eclesiásticas, que sirvió de modelo para instituciones similares.

También en los países católicos se multiplicaron las escuelas; los informes de las visitas canónicas del siglo XVII muestran la gran preocupación de los obispos por su introducción. Si trataron de ejercer un control en el nombramiento de los maestros, esto se debía sobre todo a su deseo de asegurar la ortodoxia. El *Traité de l'éducation des filles* (1687), de Fénelon, ejerció una considerable influencia también en Alemania. En la segunda mitad del siglo XVIII se publicaron igualmente reglamentos escolares en los Estados católicos y sobre todo en los diferentes obispados y abadías principados, que prestaron especial cuidado a la formación, tan abandonada, de los maestros (academia para maestros de escuela de Maguncia en 1771, seminario de maestros de St. Urban en Lucerna, 1777, obispado de Fulda en 1781). Fue especialmente ejemplar la acción del abad Joh. Ignaz v. Felbiger de Sagan en la Silesia prusiana de 1765 *(Plan der neuen Schuleinrichtung,* 1770), llamado en 1774 por María Teresa a Viena; Felbiger distinguió entre escuelas triviales, principales y normales, introdujo la enseñanza por clases en lugar de la enseñanza individual y dispuso la enseñanza de la religión como disciplina escolar integrada en el plan de estudios, mientras que hasta entonces la instrucción religiosa de los niños se había realizado simplemente por medio del catecismo de la enseñanza general. En Alemania occidental, y por disposición del vicario general de Fürstenberg-Münster, Bernard Overberg se encargó de organizar la escuela católica popular. Su *Anweisung*

26. Juan Bautista de la Salle fundó ya en 1684 un seminario para profesores en Reims.

*zum zweckmässigen Schulunterricht* se publicó en 1793. El gran impulso pedagógico de la época de la ilustración ayudó a crear la clase de los maestros como tal, y finalmente a garantizarles su situación económica, proporcionándoles una adecuada formación e independizándolos de las autoridades locales. En estas circunstancias resulta comprensible que la escuela perteneciera al sector confesional dominante en cada caso y que el maestro mantuviera una estrecha vinculación respecto de las funciones del servicio divino (sacristán y organista).

## XXIX. Liturgia y piedad popular. Nuevas órdenes

Por Wolfgang Müller

Profesor de universidad en Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: Liturgia: A.L. Mayer, *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus,* JLW 9 (1929) 67-127; A. Vierbach, *Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Gesch. der Aufklärung,* Munich 1929; J. Schöttl, *Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus v. Colloredo im Zeitalter der Aufklärung,* Hirschenhausen 1939; W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung,* Ratisbona 1940; A.L. Mayer, *Liturgie und Barock,* JLW 15 (1941) 67-154; P. Salmon, *L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire,* París 1959; J.A. Jungmann, *Liturgisches Leben im Barock:* J.A. Jungmann, *Erbe und Pastorale Gegenwart,* Innsbruck-Viena-Munich 1960, 108-119; id., *Liturgische Erneuerung zwischen Barock und Gegenwart,* LJ 12 (1962) 1-15; A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona ²1967; B. Fischer, *Das Rituale Romanum (1614-1964),* TThZ 73 (1964) 257-271; W. Müller, *Wessenberg in heutiger Sicht,* ZSKG 58 (1964) 293-308; Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte,* Bonn 1965; A. Haüssling, *Die Systematik der Väterlesungen in den Benediktinischen Reformbrevieren Frankreichs von 1777 und 1787,* ALW 9 (1966) 418-424; A. Kurzeja, *Die Etappen in der Entwicklung des Stundengebets in der Trierer Kirche,* TThZ 77 (1968) 104-119.

Piedad popular: H. Schnell, *Des bairische Barock. Die volkliche, die geschichtliche und religiöse Grundlage,* Munich 1936; H. Hoffmann, *Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung,* «Zs. f. Theol. u. Kirche» 16 (1906) 234-250; J. Hacker, *Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart,* MthSt

(H) II. 1 (1950); K. BERGER, *Barock und Aufklärung im geistl. Lied*, Marburgo 1951; I. MÜLLER, *Barocke Geistigkeit einer Benediktinerabtei*, ZSKG 49 (1955) 257-287; L.A. VEIT - L. LENHART, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Friburgo de Brisgovia 1956; A. CORETH, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, Viena 1959; A. ANGYAL, *Die slawische Barockwelt*, Leipzig 1961; P. HANKAMER, *Deutsche Gegenreformation und deutscher Barock. Die deutsche Lit. im Zeitraum des 17. Jh.* Stuttgart [3]1964; R. ALEWYN (dir.), *Deutsche Barockforschung*, Colonia-Berlín [2]1966; E. KRAUSEN, *Die Verehrung römischer Katakombenheiliger in Altbayern im Zeitalter des Barock*, «Bayer. Jb. für Volkskunde» 67 (1966) 37-47; B. HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock, Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*, Munich 1967; B. GOY, *Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg*, Wurzburgo 1969.

Predicación: L. SIGNER, *Zur Forschungsgesch. der kath. Barockpredigt:* Kirche und Kanzel XII, Paderborn 1929, 235-248; CH. SCHREIBER, *Aufklärung und Frömmigkeit. Die katholische Predigt im deutschen Aufklärungszeitalter*, Munich 1940; B. v. MEHR, *Das Predigtwesen in Köln u. Rheinischen Kapuzinerprovinzen im 17. und 18. Jh.*, Roma 1945; B. DREHER, *Die Osterpredigt. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Friburgo de Brisgovia 1951; G. LOHMAIER, *Bayerische Barockpredigt*, Munich 1961; L. INTORP, *Die westfälische Barockpredigt* (Diss.) Maguncia 1962; E. MOSER-RATH, *Predigtmärlein der Barockzeit*, Berlín 1964; R. KRAUSE, *Die Predigt der späten deutschen Aufklärung 1770-1805*, Stuttgart 1965; J.B. SCHNEYER, *Wesenszüge des Barock in den Titeln seiner Predigtbücher*, MThZ 19 (1968) 295-310.

Órdenes religiosas cfr. Heimbucher; M. ESCOBAR, *Ordini e Congregazioni religiose*, 2 vol., Turín 1951-53; M. VETTORI, *Die Tertiar-Schulschwestern in Süd- und Nordtirol. Ihr Werden und Wirken 1700-1955;* Schlern Schriften 141, Innsbruck 1955; PH. HOFMEISTER, *Die Verfassung der Benediktinerkongregationen*, SM 66 (1955) 5-27; M. DE MEULEMEESTER, *Origines de la Congrégation du Très Saint Rédempteur*, Lovaina (1957; I. GAUTIER, *Les Messieurs de Saint-Sulpice*, París 1957; L.J. LEKAI, *Geschichte und Wirken der weissen Mönche*, Colonia 1958; M. DE MEULEMEESTER, *Histoire sommaire de la Congrégation du T.S. Rédempteur*, Lovaina [2]1959; PH. SCHMITZ, *Gesch. des Benediktinerordens* IV, Einsiedeln 1960; M. DE CH. GUENDRÉ, *Histoire de l'ordre des Ursulines en France*, II: *Les monastères d'Ursulines sous l'Ancien régime*, París 1960; C. ALMERAS, *S. Pablo de la Cruz, fundador de los Pasionistas*, Bilbao 1960; K. ZÄHRINGER, *Die Schulbrüder des hl. Joh. Bapt. de la Salle*, Friburgo/Suiza 1962; CH. GÉRIN, *Les Augustins en France avant 1789*, AAug 24 (1961) 242-261; S. LEUSSEN, *La Trappe. Schets van onstaan en ontwikkeling 1664-1898*, Tilburg 1965; J. SALZGEBER, *Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter*, Münster 1967; O. GREGORIO - A. SAMPERS, *Documenti intorno alla regula della Congregazione de SS. Redentore 1725-1749*, SHCSR 16 (1968) 1-270;

ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Historia de la reforma Teresiana 1562-1962,* Madrid 1969; *Atlas geographicus ordinis FF.MM. Capuccinorum,* Roma 1968; A. VERNASCHI, *Una istituzione originale. Le figlie della Carità di S. Vincenzo de' Paoli,* Roma 1968; M.-P. DESAING, *Die Ursulinen,* Friburgo/Suiza 1968; G. RUSSOTTO, *San Giovanni di Dio e il suo ordine ospedaliero,* 2 vol., Roma 1969; CL. CATENA, *Le Carmelitane. Storia e spiritualità,* Roma 1969; M. ARNETH, *Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des 17. Jh.,* Wurzburgo 1970.

## *Liturgia*

Después de que el concilio tridentino pusiera las bases para configurar de manera uniforme la liturgia, purificada de excrecencias, en toda la Iglesia católica, en los cinco decenios siguientes se elaboraron los medios necesarios para ello; el *Breviarium Romanum* se publicó en 1568, el *Missale Romanum* en 1570 (vol. V 683s), el *Martyrologium Romanum* en 1584 (volumen V, 751), el *Pontificale Romanum* en 1596 y el *Caerimoniale Episcoporum* en 1600. El *Rituale Romanum* puso el punto final en 1614 (volumen V, 765); esta obra contenía el rito de la administración de los sacramentos y sacramentales, pero no era obligatoria, sino que se le presentó más bien como modelo, de manera que se pudieron crear multiples rituales diocesanos y con ello también la posibilidad de aplicar en parte las lenguas vernáculas. Sin embargo, donde la tradición no disponía de formas propias, como en las misiones, también en esta materia se manifestó la fuerza uniformizadora de los libros litúrgicos elaborados con sentido centralista.

En la historia de la liturgia, los tres siglos que siguieron a 1614, hasta las reformas de Pío XII, aparecen como siglos del «silencio litúrgico» (Klauser). En efecto, las pocas *mejoras,* por ejemplo, del breviario bajo Urbano VIII (volumen V, 850), son insignificantes y pedantes. Una reforma preparada bajo el papado de Benedicto XIV no se puso en práctica. El poderoso avance de la investigación histórica, precisamente en el campo de la liturgia, proporcionó un encuentro enriquecedor con las formas de épocas anteriores y sobre todo con la riqueza de las liturgias orientales, pero no ejerció influencia alguna sobre la manera propia rígida e inmóvil de celebrar el culto divino oficial. Tanto para el breviario

como para el misal, el concilio tridentino ofreció la posibilidad de conservar las formas tradicionales, si se podía comprobar que una tradición tenía una antigüedad de más de 200 años. Pero ni siquiera en las regiones en donde se daba esta condición pudieron mantenerse a la larga las formas propias frente a las fuerzas uniformistas; se fue abandonando cada vez más el acervo propio; con la única excepción de las fiestas propias de las *diócesis*[1].

De todas formas, en Francia la afirmación de la peculiaridad galicana tradicional era demasiado grande como para poderse implantar las formas centralizadas. Al contrario, en esta época de predominio galicano exacerbado de tipo jurídico eclesiástico, se amplió el derecho de conservar los elementos tradicionales antiguos, de ampliarlos y aun de desarrollarlos naturalmente de acuerdo con las ideas propias del tiempo. Así surgieron en Francia nuevos breviarios (Cluny 1686, París 1736 [para el clero secular], St.-Vanne 1777 y St.-Maur 1787, una especie de reelaboración del último), que fueron introducidos incluso cuando ya se había aceptado la liturgia romana. Su nota característica es un cultivo intenso de la lectura de la Escritura, pero sobre todo de la lectura de los padres; se percibe también, naturalmente, en estos breviarios una fuerte tendencia moralizadora intensa, como corresponde al espíritu ilustrado. Dato notable del breviario de París es su distribución del salterio en una semana, empleando nueve salmos en maitines, y la restitución de sus antiguos derechos a los domingos y oficios de feria del tiempo de cuaresma; dos elementos que recogió totalmente la reforma romana del breviario de 1911.

Las diócesis de la Alemania occidental editaron también, por su parte, nuevos breviarios, abiertos a las ideas de los breviarios galicanos (Tréveris 1784, Colonia 1780). Martin II Gerbert adoptó para St-Blasien[2] el breviario de St-Vanne inmediatamente después de su publicación. Pero en conjunto —prescindiendo del calendario de fiestas, que trajo consigo una constante multiplicación de fiestas de santos y que fue oscureciendo cada vez más la celebración del año litúrgico— la liturgia no sufrió modificación alguna. La

1. Así en Maguncia el misal propio en 1689, cf. H. REIFENBERG, *Messe und Missalien im Bistum Mainz*, Münster de W. 1960.

2. Acerca de la introducción del breviario maurino de 1787 en Hungría el año 1842, cf. ALW 8 (1963) 79-84.

intensidad de la vida litúrgica parecía atascarse en una formulación lo más exacta posible de las rúbricas, dotadas de abundantes comentarios. Se imponían el formalismo jurídico y la casuística en lugar de la vida litúrgica interior.

La separación que existía desde la edad media entre la liturgia y el pueblo fiel no se superó, sino que siguió acentuándose cada vez más. La liturgia era una liturgia del clero y sólo afectaba al pueblo en el sentido de que podía servirle de espectáculo. La santa misa ya no era un acontecimiento en el que participaban los fieles; se había eliminado de ella la predicación y de la misma manera se aisló la comunión, como un ejercicio de piedad independiente. La misa era sólo hacer presente solemnemente al Señor eucarístico, cuya presencia real en el sacramento se subrayó por todos los medios.

El culto divino más solemne era la función eucarística con el Santísimo expuesto, en la que inmediatamente al principio se impartía la bendición eucarística, que volvía a repetirse después de la secuencia y al final. El altar se centró en el trono de la exposición colocado sobre el tabernáculo —el ritual de 1614 había prescrito que éste ocupara el lugar del cofrecillo de los sacramentos en la pared del coro—, sobre el que se elevaba la custodia en forma de sol. Ante ella el clero y los ministros practicaban un culto configurado en forma palaciega. Esta época barroca, sin embargo, supo hacer del culto divino una celebración festiva, por la magnificencia de la casa de Dios, en la que se ofrecía a todas las artes (la arquitectura, la pintura, y la escultura) un espacio de grande y gozosa solemnidad, enriquecida con la variedad de los ropajes litúrgicos y realzada con la música que cada vez cobraba mayor plenitud. Aún cuando la palabra litúrgica y la participación individual se fueron reduciendo hasta ocupar un puesto más bien secundario, subsistieron la conciencia de un gran misterio y la voluntad de adoración.

No es sorprendente que, a pesar de la gran discrepancia entre el culto divino oficial y la piedad popular, las formas extralitúrgicas siguieran siendo muy atendidas. La organización adecuada para ello fueron las hermandades y fraternidades (cf. vol. v 766). Animadas por corrientes que se iban renovando constantemente, con diferentes títulos (rosario, Corazón de Jesús, la buena muerte,

san Sebastián, etc.), sus miembros se reunían con frecuencia, celebraban las festividades con variadas procesiones y otros actos y erigían altares en honor de sus patronos. El número de fraternidades aumentó enormemente. También se multiplicaron las congregaciones marianas promocionadas por los jesuitas (cf. vol. v 767).

Desde 1751, fueron surgiendo asimismo las asociaciones de doncellas y señoras; constituidas hasta entonces sólo para hombres y muchachos. A diferencia de la época barroca se organizaron por estamentos, hermandades de estudiantes, burgueses, sacerdotes, etc. Precisamente fueron ellas las que organizaron muchas veces las grandes peregrinaciones que experimentaron en aquel momento un gran florecimiento (cf. vol. v 767), especialmente las de carácter mariano.

Además de los lugares tradicionales, a los que los peregrinos se dirigían en grupos caminando a pie todo el día, surgieron muchos pequeños santuarios locales, que eran visitados por los fieles que vivían en el entorno más próximo. La preferencia por la santa casa de Loreto (cf. vol. v 767) se refleja en las muchas capillas de Loreto, que se erigieron en la mayor parte de las ciudades y que tratan de reproducir el santuario italiano. El culto de las reliquias experimentó un gran impulso, más bien exagerado. Tras urnas o pirámides de cristal se guardaban y se exponían a la contemplación de los fieles; algunas se completaron hasta constituir figuras óseas completamente vestidas y ocultas en sarcófagos de vidrio, colocadas sobre el taltar o bajo la mensa, y llevadas en las procesiones. Alcanzaron al respecto singular importancia los llamados santos de las catacumbas. Restos óseos sacados de las catacumbas romanas, con un sello de autenticidad más que dudoso, eran atribuidos a diversos mártires, recogidos solemnemente y trasladados a un santuario donde figurarían como copatrones de la iglesia que custodiaba los restos [3].

Aumentó extraordinariamente el deseo de ganar indulgencias. La afición tan propia del tiempo de dejarse entusiasmar por las cifras elevadas condujo no sólo a multiplicar los intentos para el logro de una indulgencia plenaria, sino que incluso las indulgen-

3. LThK² VIII 711.

cias parciales se elevaron a miles y miles de años. El pertenecer a determinadas hermandades, que por su parte habían logrado participar en las indulgencias que otras lucraban, proporcionaban abundancia de posibilidades, que fue preciso agruparlas y clasificarlas bien distintamente en los calendarios; allí se podía ver la cantidad de indulgencias que podían ganarse cada día[4]. Gozaban de la preferencia popular las fiestas celebradas sobre todo en lugares de peregrinación e iglesias conventuales, a donde acudían los fieles para escuchar el anuncio de especiales indulgencias, que se ganaban después de confesar y comulgar. La intensificación de las misiones populares, que ocasionalmente se organizaban con una magnificencia barroca de procesiones penitenciales, en las cuales se arrastraban entre otras cosas cientos de cruces, derivó en un movimiento encaminado a imbuir en los fieles la devoción de una confesión frecuente. En Centroeuropa, el culto de san Juan Nepomuceno (canonizado en 1729) como mártir del secreto de la confesión, propagado sobre todo por los jesuitas, hay que entenderlo en este contexto; su imagen adornó muchas calles y puentes y era frecuente hallarla en las iglesias.

Queda fuera de toda duda que en no pocos ejercicios de piedad popular se hallaban mezcladas con creencias supersticiosas, que a menudo adulteraron el empleo de los sacramentales. Muchas supersticiones que todavía hoy se arrastran, adoptaron su forma religiosa en la época del barroco muy propicia a la credulidad ignara. La caza de brujas no había hecho más que iniciar su declive (cf. volumen v 870); seguían ardiendo aquí y allá las hogueras para reos de ambos sexos a quienes infligían la muerte en medio de horrorosos tormentos. Las últimas hogueras en que se quemaron brujas se levantaron en Wurzburgo (1749) Endingen (1751), junto a Kaiserstuhl, Kempten (1775), Glaris (1782) y Pozman (1793).

Los sermones de la época del barroco ocultaban en sí el peligro de perderse en efectismos y un excesivo cultivo de las exterioridades. Con frecuencia carecían de base escriturística. Pero no pocos son de una profundidad religiosa grande, llenos de experiencia vital y populares, como por ejemplo los sermones del

4. W. MÜLLER, *Ein Gnadenkalender der Rosenkranzbruderschaft*, FreibDiöz-Arch 88 (1968) 359-379.

capuchino Prokop de Templin (1609-80) en Austria, del agustino ermitaño Abraham de Santa Clara (1644-1709), dotado de un arte fabuloso de creación de lenguaje y afinada agudeza, que actuó especialmente en la corte de Viena, y del jesuita portugués Antonio Vieira (1608-97), elocuente predicador. En 1760 las exageraciones de la predicación barroca hallaron un satírico excelente en el jesuita José Francisco de Isla (1703-1781), que en su novela *Fray Gerundio de Campazas* (1758 y 1770) puso de manifiesto sus puntos débiles, de modo que contribuyó considerablemente a alejarlas de los púlpitos.

En una época en la que una parte no pequeña de los fieles sabía leer, se crearon formas de literatura que tuvieron una gran resonancia. Por parte evangélica se cuenta entre éstas *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605), de Johann Arnd, y por parte católica una *Hauspostille* (1690) del premonstratense Leonhard Goffiné (1648-1719) y los diversos escritos del capuchino Martin de Cochem (1634-1712), especialmente su *Messerklãrung* y *Leben und Leiden Jesu Christi* (1677)[5].

Es sobre todo en las obras de arte donde se pone de manifiesto la fuerza religiosa que se esconde en estos siglos, a pesar del indudable antropocentrismo en que se inspiraban. Los medios estilísticos plásticos del barroco se configuraron en Italia y se emplearon como signo de una fe vivida en la proximidad de la gracia divina; especialmente en los países que conservaron el catolicismo se empleó para configurar edificios enteros, en los que de múltiples maneras se señaló el paso a lo sobrenatural. Se manifiesta un espíritu alegre, victorioso, magnánimo y acogedor del mundo, que puede configurar una gran riqueza de múltiples programas teológicos. Muchas veces se cultiva con especial intensidad un determinado folklore, como el de los pueblos románicos o de la raza bávaro-austríaca.

El cristianismo luterano — el calvinismo permaneció hostil al arte, incluso en el campo de la música (iglesias sin imágenes, largo tiempo sin órgano) — expresó la profundidad del movimiento religioso en cantos de iglesia muy valiosos por el texto y la melodía y en obras de música religiosa imperecedera: en las pasiones, corales

5. L. Signer, *Martin von Cochem, ein grosser Geist des rheinischen Barock*, Wiesbaden 1963.

y cantatas de un Heinrich Schütz (1585-1672), de un Johann Sebastian Bach (1685-1750), los oratorios de un Georg Friedrich Händel (1685-1759). Por el lado católico habría que mencionar finalmente las grandes composiciones de misas y oratorios de un Franz Joseph Haydn (1732-1809) y las misas de Wolfgang Amadeus Mozart (1756-91). La gran misa en si menor que Bach compuso para la corte católica de Dresde, muestra hasta qué punto pueden entrar en contacto las confesiones en lo más profundo. La música espiritual de Beethoven pertenece ya a otros tiempos.

Esta amplitud de formas múltiples y abundantes en la manifestación de la vida religiosa tenía que sufrir por fuerza una limitación y una reducción. Fueron los gobiernos temporales los que, en razón del papel cada vez más importante que asumieron los Estados en el campo de la asistencia humana que engloba todos los aspectos de la vida, y por razones económicas, exigieron una reducción de los días festivos. (Ya en 1642 fueron reducidos por Urbano VIII a 34.) España inició este proceso, que ya bajo Benedicto XIII logró la introducción de días semifestivos para 17 fiestas de santos, en las que subsistía la obligación de asistir a misa pero se suprimió la prohibición de trabajar. En 1748 se tomó una medida semejante para las dos Sicilias, en 1753 para Austria. Clemente XIV suprimió totalmente estos días semifestivos. Similares reducciones de días festivos solicitaron también los arzobispados (por ejemplo Wurzburgo y Bamberg en 1770, Maguncia 1763-74), Baviera y Prusia en 1772, España en 1791.

Estas medidas no obtuvieron el beneplácito del pueblo en general y con frecuencia sólo lograron imponerse por la fuerza estatal o después de un prolongado período de tiempo. Al desplazarse los días festivos suprimidos al domingo precedente o posterior, se produjo un oscurecimiento del sentido del domingo como día del Señor.

El recorte del excesivo número de fiestas fue la señal del inicio de un espíritu diferente del de aquella época, que consideraba la multitud y variedad de fiestas sólo como algo accidental y como desviación perturbadora. Se trataba ahora de lograr una gran sencillez, en la que sólo se concedió importancia a lo principal; sólo se buscaba la *noble sencillez*, un *principio claro, puro*. Se trató de separar lo esencial de lo *accidental*, para declarar, en

definitiva, que lo accidental es algo prescindible, algo que debería eliminarse como impedimento o que por lo menos podría menospreciarse sin mayor daño. Seguramente no faltó la idea de una distinción de este tipo; y sólo así se pudo abrir un camino para ver en forma más clara lo que se ocultaba en el fondo. La lucha se inició con un ataque contra la multitud de procesiones y peregrinaciones a todos los posibles lugares de gracia, grandes y pequeños, la multitud de fraternidades, las bendiciones que muchas veces iban vinculadas a esperanzas supersticiosas. Especialmente anticuada pareció la práctica de los exorcismos cuyo uso supeditaron muchas veces los obispos a una autorización especial dada por el ordinario. La bendición eucarística cada vez más practicada se consideró como una exageración. Frente a la serie confusa de las más diversas formas de veneración de los santos, se habría de acentuar nuevamente la piedad en torno a la persona de Cristo. A la etapa final de estas concepciones ilustradas, pertenece también un intensivo estudio de la Sagrada Escritura.

Este giro radical, de gran alcance en el fondo, no se produjo de repente y en los diferentes territorios se fue implantando con un considerable desplazamiento de fases. La carta pastoral del príncipe-arzobispo de Viena, Trautson del 1 de enero de 1752, cuyas afirmaciones se consideraron destinadas a orientar más allá de su diócesis, se publicó en una época en que el arte barroco entraba en su último estadio del rococó. Cuando en 1768 se incendió el monasterio de St. Blasien, Martin Gerbert encargó a d'Ixnard la restauración en forma de templo circular clásico, que en adelante fue admirado hasta en el norte de Alemania por su solemne sensación de quietud. Las medidas del emperador José II (1780-90) ejercieron gran influencia como punto culminante de la acción ilustrada en el ámbito católico y no sólo fueron copiadas muchas veces en su tiempo, sino que fueron también modelo de la actitud de la Iglesia estatal en la primera mitad del siglo XIX. Hasta qué punto, incluso los círculos eclesiásticos, estaban de acuerdo con ellas, lo muestra la carta pastoral del príncipe arzobispo de Salzburgo Colloredo del 29 de enero de 1782. El sínodo de Pistoya desarrolló precisamente en el campo de la liturgia una serie de buenas ideas, que hasta hoy no han llegado a aplicarse. En cambio, el *moderno* cantoral de Magun-

cia, de 1787, suscitó una enconada disputa. La tentativa de presentar un ritual en lengua popular, fue iniciada primeramente con el ritual de C. Schwarzel hacia finales de siglo y concluyó con el ritual de Wessenberg, de 1831. También la actuación en Ingolstadt o Landshut respectivamente del más famoso liturgista de la ilustración, Vitus Anton Winter, tuvo lugar ya en el siglo siguiente.

La ilustración se dio perfecta cuenta de la separación existente entre la liturgia y el pueblo y trató de cubrir esta distancia por una parte recortando las características propias de la piedad popular, pero por otra mediante una unión de los fieles con el acontecer litúrgico. En este punto es considerable el intento por introducir nuevamente la predicación en la misa, como también el esfuerzo por unir misa y comunión. Naturalmente se imponía hacer accesible a todos la liturgia mediante la traducción de los textos litúrgicos al idioma vernáculo, es decir, mediante el abandono del ininteligible latín como idioma litúrgico. Pero esta empresa sólo se intentó, en general, para la administración de los sacramentos y las bendiciones, así como para las nuevas celebraciones como primera comunión o la toma de posesión de un párroco, para la celebración de la misa sólo en ocasiones esporádicas, y nunca bajo Wessenberg[6], que desaconsejó la conducta de sus impacientes amigos en este punto. Trató primeramente de lograr la participación del pueblo mediante un tipo de misa rezada y cantada, ofreciendo para los diversos tiempos litúrgicos muchos textos diferentes (cantoral de Constanza 1812). Estaba muy mal visto que junto con la celebración de la misa se practicaran otras devociones, como por ejemplo el rosario. Asimismo se eliminaron las misas en altares laterales, que hasta entonces se celebraban durante la misa principal. Se concedía la máxima importancia a que hubiera un solo altar en la iglesia.

La idea básica del culto divino ilustrado fue eminentemente pastoral: el párroco, que conoce a los suyos —se consideraba como algo inaudito *salir* de la parroquia para ir a un convento, a una peregrinación, a una fraternidad extraña—, se preocupa en el auténtico sentido de la palabra por sus parroquianos, les

6. Cf. E. Keller, *Die Konstanzer Liturgiereform*, FreibDiözArch 85 (1965), respecto de las vísperas alemanas de Wessenberg, cf. F. Popp, ibid. 87 (1967).

reparte según un plan superior el pan de la palabra de Dios y les instruye en todo lo que les es necesario. Hay que configurar el culto divino de manera que resulte edificante y mejore a los que participan en él. En el culto divino se tienen que considerar todos como hermanos en el Padre común, que está en los cielos. Aquí es donde se encuentra la verdadera fraternidad, la única que queda todavía autorizada; bajo José II se llama «fraternidad del amor al prójimo», y en el caso de Wessenberg «del amor de Dios y del prójimo». Todo mecanicismo debe desaparecer de la oración y del culto divino. La unión entre el pastor y el rebaño debe llegar hasta el punto de practicar la confesión con el propio párroco, que es el que mejor conoce a uno y el que mejor orientación puede darle. En la concepción de Wessenberg aumenta mucho la responsabilidad del pastor respecto de las ovejas que le están confiadas. Desde este punto de vista el culto divino de la ilustración no es en absoluto una instrucción y una seca moralización, mezclada con algunos sentimentalismos del afecto piadoso, tal como ha solido representarse en algunas ocasiones. Evidentemente se subraya en exceso lo doctrinal, que inunda incluso los textos de los himnos, resulta predominante el subjetivismo que brota ya en el barroco y la idea de la liturgia como un servicio ante Dios empieza a retroceder demasiado.

Es indiscutible que en el fondo resultaron ineficaces los intentos de reforma del culto divino llevados a cabo en el período de la ilustración, porque se olvidó excesivamente el teocentrismo del culto y faltó el deseo de mejorar, sobre todo a partir de la forma, la realidad de la mística del culto. De hecho se concedió poca importancia a la voluntad de practicar el culto. La piedad que procedía del mundo quedó muchas veces estancada en el mundo. Pero la medida en que la responsabilidad mutua experimentó una esencial acentuación, se acudió nuevamente a Dios, ante quien se es responsable.

En relación con la historia de las órdenes del siglo XVI y comienzos del siglo XVII hay que insistir en la gran importancia que concedieron a la idea del apostolado (vol. V, 772), afirmación también válida para su ulterior desarrollo en los próximos siglos. En este punto aparecen incluso en primer plano propósitos perfectamente determinados, como la creación de seminarios para la formación del clero secular entre los oratorianos, los sulpicianos y la congregación de Jesús y María de Juan Eudes; a su manera la obra de Vicente de Paul corre paralela a esto (v. cap. I). Vicente y sus lazaristas — al igual que en Italia los dos jesuitas Paolo Segneri el viejo (1624-94) y Paolo Segneri el joven (1673-1713) crearon el tipo de misiones populares, que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX, instaurando así una forma muy eficaz de apostolado de las órdenes (ibid. y cap. V). Vicente de Paul, mediante la fundación de las Hermanas de la Caridad, con ayuda de Louise de Marillac (vol. V 781 y antes, cap. V), abordó, en una forma más eficaz que las practicadas hasta entonces en la historia de la caridad eclesiástica, las tareas tan concretas de la asistencia a los huérfanos y ancianos y el cuidado de los enfermos.

Son fenómenos paralelos las *Soeurs de Notre-Dame de charité de refuge* de Juan Eudes (1640), de las que salió en el siglo XIX la congregación de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor, y las *Soeurs de St. Charles* o borromerinas (vol. V, 781), fundadas en 1652 desde donde se esparcieron sobre todo por Lorena. Las religiosas de Vicente de Paul actuaron desde 1655 también en Polonia, y se extendieron en el siglo XVIII a otros países de Europa y América. Este servicio social y caritativo de las órdenes femeninas, a través del cual la mujer colaboró de una forma extraordinaria en el ámbito eclesiástico, en tareas comunes de caridad cristiana [7], sólo fue posible gracias a la eliminación de las normas de clausura imprescindibles hasta entonces para las órdenes femeninas; normas que habían vuelto a imponerse de forma inflexible a los

7. En el campo de las Iglesias evangélicas las hermandades femeninas (diaconisas) se crearon por primera vez en el siglo XIX.

conventos femeninos durante la reforma católica con el fin de eliminar los abusos que se habían producido. Desde este punto de vista se pueden entender asimismo las no pequeñas dificultades, que acompañaron los inicios de estas fundaciones. Las isabelinas, que se desarrollaron a partir de las beguinas de la edad media y se difundieron en el siglo XVII por Italia, Francia, los Países Bajos y las regiones orientales del imperio, no pudieron superar esta barrera de la clausura: por ello sólo pudieron crear en sus propias casas hospitales para mujeres. Las prescripciones de clausura no supusieron impedimento alguno para la orden de los «hermanos compasivos» (vol. v 779).

Mayores dificultades aún tuvieron que superar las órdenes religiosas femeninas que actuaban en el tercer campo de apostolado propio de aquel tiempo, el de la enseñanza, para eliminar los obstáculos derivados de la clausura. Así las salesas sólo pudieron consagrarse a la instrucción de las alumnas reunidas en pensionados (vol. v 780). Y sin embargo hubo un auténtico movimiento escolar entre las religiosas: las ursulinas (vol. v 601) se introdujeron en Lieja (1622) y se extendieron desde allí hacia Alemania; en 1639 fundaron una casa en Quebec.

Una forma libre por renuncia a la clausura y a los votos solemnes se estableció en Dôle (1606), diócesis de Besançon, y posteriormente abrió algunas casas en Suiza y en el sur de Alemania (Friburgo de Brisgovia, Villingen). La lucha más enconada en torno a la cuestión de nuevas formas, que Mary Ward trató de implantar amparándose en las constituciones de la Compañía de Jesús, correspondió a las *English Ladies* (vol. v 780). Denominadas en España «Madres Irlandesas». Oficialmente conocidas como Instituto de la Bienaventurada Virgen María que después de una supresión y consiguiente reclusión en un convento de su fundadora fueron finalmente reconocidas y restauradas por Benedicto XIV. Asimismo otras religiosas se dedicaron a la instrucción de las muchachas, como las dominicas en forma de congregación (Damas del Santo Sepulcro) que floreció especialmente en los Países Bajos.

Entre las escuelas para la juventud masculina, las más importantes fueron las de los jesuitas, no sólo en Francia sino en todas partes (v. cap. v); pero también otras órdenes consagraron una

parte de sus miembros a la enseñanza, sobre todo los benedictinos. Una orden específicamente consagrada a las escuelas surgió con los hermanos de las Escuelas Cristianas (véase ibid.). La orden de los escolapios (vol. v 764-773) cuya estructura estaba especialmente orientada a mantener escuelas para las clases humildes, aunque también institutos de enseñanza media, se propagó en diversos países.

Cuando se disolvió la Compañía de Jesús muchos de sus miembros siguieron dedicándose a la docencia y preservaron de esta forma las escuelas creadas con anterioridad.

También las escasas nuevas fundaciones ocurridas durante el siglo y medio anterior a la nueva época iniciada por la revolución francesa se hallan totalmente presididas por la idea del apostolado: en 1640 Bartholomäus Holzhauser (1613-58 de Laugna de Suabia, † en Bingen) abrió en Tittmoning, archidiócesis de Salzburgo, una asociación sacerdotal, que se quiso dedicar a la formación del clero y las misiones; desde 1655 actuó en la archidiócesis de Maguncia y consolidó allí su instituto de los bartolomitas. También los pasionistas, fundados el año 1737 por Pablo de la Cruz (1694-1775) en Orbetello (a orillas del mar Ligur, entre Civitavecchia y Livorno), y cuya casa generalicia se encuentra desde 1773 en Roma en el monasterio de los santos Giovanni e Paolo, se consagraron, en forma especial, a las misiones populares sin abandonar por ello la vida de contemplación. Pablo fundó asimismo una rama femenina de la orden, las pasionistas, que llevaron una vida estrictamente contemplativa. Alfonso de Ligorio (1696-1787) fundó primero las redentoristas contemplativas (1731), y a continuación la rama masculina de los redentoristas (1732) en Scala, cerca de Amalfi, dedicados sobre todo a misiones entre las gentes desamparadas de las montañas próximas a Nápoles, no asistidas por las parroquias.

La orden —perseguida muchas veces con desconfianza por el gobierno— se extendió al principio en el reino de Nápoles, a continuación en los estados pontificios. Las tensiones políticas condujeron a la escisión temporal en una rama napolitana y otra de los estados pontificios. Hasta 1784 no entraron en la orden los primeros miembros no italianos, entre ellos Klemens Maria Hofbauer, que abrió el camino hacia Alemania.

Cuanto más avanza el siglo XVIII, tanto más retrocede el interés por la vida religiosa sujeta a una regla; para el espíritu ilustrado del siglo la vida monástica era como el *summum* del oscurantismo y del fanatismo, por permanecer todavía aferrada a las oscuras tinieblas y defender una vida inútil y perezosa. Bajo el tema de la estricta búsqueda de la utilidad —desde el punto de vista puramente terrenal— se desarrolló un espíritu hostil a los conventos, que debía sofocar en su germen las vocaciones a la vida religiosa. Hubo algunos datos importantes que caracterizan este movimiento: la persecución contra la orden de los jesuitas, que provocó su disolución (v. cap. XXX), la supresión y posterior agrupación ordenada por el gobierno francés de 386 conventos que habían quedado reducidos excesivamente (1766), la secularización de conventos en Austria bajo el imperio de José II, que afectó sobre todo a las órdenes contemplativas (v. cap. XXIV), pero también la ligereza con que en Alemania, incluso los obispos de Maguncia o de Münster, suprimieron los conventos (v. cap. XXXII), para aplicar sus bienes a otros buenos fines.

Tampoco aquí son iguales en todas partes los incidentes ni se dan de una misma manera en todas las esferas; así, por ejemplo, cuando se produjo el estallido de la revolución francesa, los monasterios femeninos contaban con gran número de religiosas y la mayoría de ellos estaban animados por un excelente espíritu, a diferencia de lo que sucedía en buena parte de las órdenes masculinas. Desde hacía 250 años las nuevas órdenes se consagraban a fines prácticos muy concretos, como pastoral, misiones internas, instrucción u obras sociales y caritativas, y muchas veces arrastraron por este camino a las antiguas órdenes —¿no se puede también considerar desde este punto de vista la entrega a la labor científica de acuerdo con los métodos más modernos?—, y sin embargo la guillotina de la secularización se erigió en Francia y Alemania sin diferencia alguna para toda clase de vida religiosa.

Seguramente algunas exigencias se impusieron con razón, por ejemplo la relativa a una edad de profesión no demasiado prematura —José II la estableció a los 24 años cumplidos— o la de reducción de la dote. La creciente conciencia que la persona humana tenía de sí misma exigía una mayor responsabilidad precisamente en la esfera de la vida religiosa. Pero esta actitud contra

las formas de vida monástica no puede entenderse exclusivamente por la necesidad de obtener mejoras adecuadas para aquel tiempo. Se desarrolló una aversión tal contra la vida monástica que su disolución parecía inaplazable y fue aceptada, incluso por los mismos interesados, con una sorprendente indiferencia.

Sección tercera

# ROMA BAJO LA CRECIENTE PRESIÓN DE LA IGLESIA ESTATAL

Por Burkhart Schneider S.I.

Profesor de universidad en Roma

En el transcurso del siglo XVIII las potencias católicas —tras Portugal y España ahora también Francia y Austria— perdieron su posición predominante en Europa y en ultramar. Su lugar fue ocupado por potencias no católicas: Prusia en Europa central y especialmente Inglaterra, que se convirtió en la primera potencia marítima, erigió su imperio mundial y se esforzó en mantener el equilibrio entre los Estados por medio de su política de alianzas y subsidios en el continente europeo. Los Estados pontificios no participaron en la evolución general hacia las formas del Estado moderno, evolución basada sobre todo en los aspectos administrativos y económicos, debido sobre todo a que los Estados de la Iglesia carecían de continuidad dinástica y por tanto de la condición absolutamente imprescindible para una política a largo plazo.

Se añadía a esto que en la primera mitad del siglo, los Estados pontificios se vieron afectados muchas veces por acontecimientos bélicos, precisamente porque eran demasiado débiles desde el punto de vista político y militar para conservar la neutralidad proclamada y poder protegerse contra las intervenciones ajenas. La discrepancia entre la soberanía temporal del papa y los demás Estados contemporáneos era cada vez mayor. Más aún, estos Estados pontificios acabaron por convertirse en un lastre, debido a que ya no podían cumplir su original función de asegurar al papa la libertad e independencia en la dirección de la Iglesia universal. En el transcurso del siglo XVIII los Estados pontificios llegaron a la situación que lamentaba en sus memorias nada me-

nos que el cardenal Consalvi, al comienzo del siglo siguiente: «Había que superar todas las múltiples resistencias contra las modificaciones y reformas, que son racionales y necesarias; porque determinadas formas están anticuadas o han sido superadas, o porque se han introducido abusos, o porque han cambiado el tiempo, las circunstancias y las ideas generales»[1].

En los Estados nominalmente todavía católicos, cuyos dirigentes principales se dejaban influir cada vez más por la ilustración paulatinamente más radicalizada, y que casi apenas podían llamarse ya católicos, se formó un cesaropapismo que llegaba hasta lo más mínimo, y que se diferenciaba del galicanismo del siglo anterior sobre todo por la falta total de auténtica religiosidad, así como por una arbitrariedad violenta y ajena a toda tradición. La Iglesia fue considerada como mero instrumento del Estado, el cual estaba decidido a utilizarla como institución estatal sin tener en cuenta su peculiaridad y sus propias leyes. El papado se sentía prácticamente impotente ante las exigencias de este cesaropapismo y, para escapar a la exacciones de las potencias católicas que amenazaban con el cisma, se vio obligado a hacer concesión tras concesión. La impotencia extrema del papado se refleja perfectamente en la supresión de la Compañía de Jesús, pues la santa sede tuvo que prestarse a sancionar y llevar a cabo la batida iniciada por los llamados Estados católicos contra los jesuitas. Aún cuando otros papas posteriormente tuvieron que tolerar la persecución y hasta la expulsión de Roma y la prisión, esta forzosa colaboración en la destrucción de una institución que había prestado tan grandes servicios a la Iglesia y al papado y cuyo ocaso habría de proporcionar a ambos — Iglesia y papado — daños bien sensibles, es la consecuencia ya insuperable de la impotencia de la santa sede y de su dependencia frente a presiones exteriores.

Como signo de la debilidad y de la incapacidad de decisión hay que valorar asimismo el hecho de que los supremos dirigentes de la Iglesia trataran de aplazar durante largo tiempo medidas de reforma ya necesarias y que se cerraran simplemente a los deseos justificados que llegaban a la santa sede. Planteamientos que, en sí, respondían a las exigencias de la época y que se hubieran po-

1. *Alcune brevi memoire sul mio ministero: Memorie del Cardinale Consalvi*, edc. dir. por M. NASALLI ROCCA, Roma 1950, 149.

dido solucionar sin especiales dificultades —por ejemplo, cuestiones de derecho religioso, de inmunidad eclesiástica, de adecuación de las formas litúrgicas—, aún cuando se presentaran en un mismo bloque con exigencias opuestas a la naturaleza de la Iglesia, se rechazaron globalmente como ataques contra sus derechos. En otro sentido se trató de mantener posiciones que, en el fondo, habían sido ya superadas hacía largo tiempo y que habrían de desmoronarse poco después por la fuerza.

Al igual que la actitud negativa de la Iglesia frente a las exigencias en la ilustración habría de ensanchar el abismo existente entre la Iglesia y la cultura contemporánea, así la obstinada defensa de estructuras que formalmente todavía subsistían pero que en su contenido habían sido ya superadas, como el concordato de Viena de 1448 para el imperio alemán o el concordato de 1516 para Francia, contribuyeron a que la Iglesia se fuera alejando cada vez más del mundo circundante, tal como era a la sazón y se iba desarrollando. No se puede calificar sino de funesto el que en esta época la dirección de la Iglesia no tomara iniciativa alguna propiamente dicha que tuviera como fin acomodar las formas eclesiásticas y los esfuerzos pastorales a las circunstancias modernas. De hecho la violenta revolución que tuvo lugar hacia fines del siglo encontró a la Iglesia desprovista de la mínima preparación.

## XXX. Los papas desde Inocencio XIII a Clemente XII

BIBLIOGRAFÍA: F. Venturi, *Illuministi italiani. Riformatori lombardi, piemontesi e toscani,* Milán 1958; L. Dollot, *Conclaves et diplomatie française au XVIII^e^ siècle,* «Rev. d'Hist. diplom.» 75 (1961) 124-135; G. Caristia, *Riflessi politici del Giansenismo italiano* IV. *Il Giansenismo regalista,* AcTorino 96 (1961-62) 665-776; L. Dal Pane, *Lo Stato Pontificio e il movimento riformatorio del Settecento,* Milán 1959; M. Andrieux, *La vie quotidienne dans la Rome pontificale au XVIII^e^ siècle,* París 1962; F. Margiotta Broglio, *Appunti storiografici sul giansenismo italiano:* Scritti Jemolo, Milán 1963, 781-849; F. Venturi, *Elementi e tentativi di riforme nello Stato Pontificio del Settecento,* RSIt 75 (1963) 119-139; id., *Illuministi italiani. Riformatori napolitani,* Milán 1962; U. Marcelli, *Riforme e rivoluzione in Italia del secolo XVIII,* Bolonia 1964; H. Benedikt, *Kaiseradler über den Apenninen. Die Österreicher in*

*Italien 1700-1866,* Viena 1964; G. QUAZZA, *Il problema italiano e l'equilibrio europeo 1720-1738,* Turín 1965; G. GIARRIZZO y otros, *Illuministi Italiani. Riformatori delle antiche Repubbliche, dei Ducati, dello Stato Pontificio e delle Isole,* Milán 1965; V.E. GIUNTELLA, *Roma nel Settecento,* StRom 14 (1966) 269-291; F. WALSECCHI, *Riformismo e antico regime nel secolo XVIII. Il riformismo borbonico a Napoli e a Parma, lo Stato della Chiesa,* Roma 1967; G. SCHWAIGER, *Die Geltung des Papsttums im 18. Jh.:* Festchr. Schmaus, Munich 1967, 1153-69.

Inocencio XIII: BullRom Cocq XI 2, 183-278; BullRom (ed. Taur.) XXI 867-958; *Hierarchia Catholica* V 33s; A. MERCATI, *Raccolta* 286-297; Ciaconius VI 381-408; Pastor XV 391-460; Seppelt V 413-415; G. SCHWAIGER, LTkK[2] V 695s; M. V. MAYER, *Die Papstwahl I' XIII,* Viena 1874; E. MICHAUD. *La fin de Clément XI et le commencement du pontificat d'I,* «Rev. internat. de théol.» 5 (Berna 1897) 42-60 304-331; L. WAHRMUND, *Die kaiserliche Exklusive im Konklave I',* SAW 170 (1912).

Benedicto XIII: BullRom Cocq XI 2, 279-424; XII; BullRom (ed. Taur) XXII; *Opuscula varia..* , Roma 1726; *Concilium Romanum... celebratum anno 1725,* Roma 1725; *Collectio Lacensis* I 341-466; *Hierarchia Catholica* V 34-39; Quétif III 471-481; Ciaconius VI 409-572; A. MERCATI, *Raccolta* 297-311; G.B. PITTONI, Venecia 1730; A. BORGIA, Roma 1752; Pastor XV 461-604; Seppelt V 415-422; J. CARREYRE, DHGE VIII 163s; P. MIKAT: LThK[2] II 177; G. DE CARO: *Dizionario biografico degli Italiani* VIII 384-393; G. VIGNATO, *Storia di B.,* Milán 1953; G. CARDILLO, *B. e il giansenismo,* «Memoire Domenic.» 58 (1941) 217-222, 59 (1942) 38-43.

Clemente XII: BullRom Cocq XIII; XIV; BullRom (ed. Taur.) XXIII-XXIV; D 498-500; *Hierarchia Catholica* VI 3-9; Ciaconius VI 575-772; A. MERCATI, *Raccolta* 311-330; A. FABRONI, *De vita et rebus gestis,* Roma 1760; Pastor XV 605-754; Seppelt V 422-428; R. MOLS, DHGE XII 1361-81; H. RAAB, LThK[2] II 1228s; L.P. RAYBAUD, *Papauté et pouvoir temporel sous les pontificats de Clément XII et Benoît XIV,* París 1963; A. ZANELLI, *Il conclave per elezione di Clemente,* Roma 1890; H. HERMELINK, *Klemens XII. und die Kirchengüter in den protestantischen Ländern,* ZKG 24 (1930) 609-615.

## *Inocencio XIII (1721-1724)*

El difunto Clemente XI había nombrado durante su largo pontificado exactamente 70 cardenales, 16 de los cuales, sin embargo, no sobrevivieron al papa. En el conclave que se inició el 31 de marzo de 1721, los cardenales imperiales, dentro de la tradicional formación de grupos, no pudieron contar, por vez primera, con el apoyo de los colegas españoles, que, a consecuencias del

cambio de dinastía, pertenecían al grupo francés. Como ya en el primer día del conclave, cuando todavía apenas se hallaba presente la mitad de los cardenales, parecía inminente la elección del secretario de Estado de Clemente XI, Paolucci, al que Viena acusaba de ser el fautor de la política del difunto papa, supuestamente favorable a los Borbones, el representante imperial cardenal Althan pronunció la exclusiva formal contra él. Durante el conclave, que se prolongó largo tiempo, después de muchas tentativas vanas, fue finalmente presentada la candidatura del cardenal Michel Angelo de' Conti, que parecía aceptable tanto a la corona francesa como a los deseos del emperador. El 8 de mayo de 1721 fue elegido por unanimidad.

El papa recién elegido tomó el nombre del más famoso miembro de su familia, Inocencio III, que había dado en feudo a su hermano Riccardo Poli, la localidad donde Conti había nacido en 1655. Durante 10 años fue nuncio en Lisboa. Renunció a su diócesis de Viterbo en 1719 por razón de salud; así no podía esperarse un pontificado de larga duración. Mientras el papa concedió al emperador la investidura de Sicilia y Nápoles, que había estado esperando desde el comienzo de la guerra de sucesión española, las negociaciones sobre la ya resuelta devolución de Comacchio se prolongaron tanto tiempo que Inocencio XIII no alcanzó a verlas resueltas. En el primer año de su gobierno nombró en dos consistorios tres cardenales. A comienzos del segundo año volvió a manifestarse su antigua enfermedad de cálculos, de manera que se le tuvo muchas veces por muerto. Esta continua enfermedad ensombreció su pontificado. El 7 de marzo de 1724 llegó el fin de sus sufrimientos. En la moderna historia de los papas es el único que no tiene monumento funerario en San Pedro, aún cuando está enterrado en esta basílica.

## *Benedicto XIII (1724-1730)*

En el conclave, que se inició el 20 de marzo de 1724, aparecieron los mismos grupos que en el conclave precedente. Una vez más, después de muchos intentos vanos, se propuso un candidato neutro, para terminar unas sesiones que duraban ya demasiado

tiempo. El 29 de mayo se eligió por unanimidad al cardenal dominico Vincenzo Maria (Pietro Francesco) Orsini. Sólo después de larga resistencia se le pudo convencer a que aceptara la elección. Era el hijo mayor del duque de Gravina, localidad próxima a Bari, pero había renunciado a su herencia, para entrar en la orden dominicana. Cuando fue elegido tenía ya 75 años. A los 23 años de edad, por imposición de su familia, fue nombrado cardenal por Clemente X, y luego fue sucesivamente obispo de Manfredonia, Cesena y desde 1686 de Benevento. Su celo pastoral y el rigor ascético de su vida eran famosos en todas partes. Pero carecía de toda experiencia política. En recuerdo del papa dominico, Benedicto XI eligió este nombre; el número de orden creó cierta inseguridad ya que hubo otro Benedicto XIII (el papa Pedro Luna) en la época del cisma de Occidente y del concilio de Constanza, pero prevaleció la tesis de considerarlo antipapa y darlo por no existente en la lista de los sumos pontífices romanos. En su vida personal siguió siendo el religioso modesto que siempre había sido; se negó a vivir en las ostentosas estancias del Vaticano. La dirección de la diócesis de Roma fue su propósito principal, incluso como papa; las consagraciones de iglesias y altares, visitas a enfermos, la instrucción religiosa, y la administración de los sacramentos llenaron la parte más destacada de su tiempo.

Dada esta mentalidad del papa acerca de su ministerio, se comprende que fuera decisiva la selección de los colaboradores. Mientras que Benedicto XIII con el nombramiento de Paolucci como secretario de Estado actuó realmente en forma afortunada, resultó funesto para todo su pontificado que el papa, ya cuando era arzobispo de Benevento y como cardenal Orsini, hubiera depositado su entera confianza en Niccolò Coscia, originario de las cercanías de Benevento, concediéndole también ahora, en el palacio papal, una posición influyente, tal como anteriormente sólo se hubiera concedido a un sobrino del papa. Codicioso y sin escrúpulos, Coscia abusó de su posición desde el comienzo. En 1725 el papa le nombró cardenal contra la abierta oposición de varios cardenales, entre ellos el secretario de Estado Paolucci. Coscia situó a una serie de conciudadanos suyos en posiciones influyentes. Se alcanzó el punto culminante cuando el papa, a propuesta de su confidente, tras la muerte de Paolucci, aconte-

cida el 12 de junio de 1726, nombró secretario de Estado al *maestro di camera* Niccolò Maria Lercari, íntimamente relacionado con Coscia.

A pesar de todas las objeciones que se presentaron ante el papa contra Coscia, y a pesar de claras pruebas de su avaricia y malversación, Benedicto XIII se mantuvo aferrado a su favorito como si estuviera ofuscado. Coscia vendía los puestos que quedaban libres o se repartía las ganancias con sus propietarios. Logró aislar de tal manera al papa que al fin sólo recibía informes a través del círculo del favorito. Las finanzas de los estados pontificios desembocaron en un total desorden debido a esta mala administración, de manera que el omnipotente Coscia llegó a intervenir también en el campo de la política eclesiástica y consiguió que los embajadores de las potencias le pagaran principescamente sus servicios.

En la cuestión que se arrastraba ya desde hacía largo tiempo en torno a la *Monarchia Sicula* (cf. p. 482), nombre que se daba a los plenos poderes espirituales o eclesiásticos reivindicados por los soberanos de Sicilia en virtud de un privilegio concedido por Urbano II a Roger I de Sicilia, y que fueron suprimidos formalmente por Clemente XI, el representante imperial, cardenal Cienfuegos, con la ayuda de Coscia y del canonista Próspero Lambertini, que inmediatamente después fue nombrado cardenal, logró convencer al papa para que tomara una decisión muy favorable al gobierno. En las negociaciones que se prolongaron desde 1725 a 1728, los representantes del papa tomaron partido en favor de la posición imperial. Aún cuando se evitó la confirmación propiamente dicha de la *Monarchia Sicula*, la solución tomada con la bula *Fideli* concedía prácticamente al soberano de Sicilia el poder anteriormente ejercido en cuestiones eclesiásticas y privaba de casi todo su contenido la supresión dictada por Clemente XI.

Al igual que el emperador, también la casa de Saboya supo aprovechar a su favor las circunstancias personales existentes en Roma. Víctor Amadeo II, que desde 1713 llevaba el título de rey, consiguió el reconocimiento de este título y el derecho de presentación para los obispados de la isla de Cerdeña; una vez más con la ayuda de Coscia, el secretario de Estado, Lercari, y Lambertini. Aún cuando el papa declaró explícitamente que no era su intención renunciar a ningún derecho eclesiástico, el represen-

tante de Saboya, en el concordato de 1727, consiguió una regulación muy favorable para el Piamonte. La opinión del cardenal Lambertini sobre la necesidad de tolerar males menores para evitar situaciones peores, causó gran impresión al papa. El rey obtuvo prácticamente el derecho de nombramiento de obispos y la administración de los ingresos durante la sede vacante para todo el territorio. Todos los que colaboraron por parte de la santa sede en la redacción del concordato, obtuvieron magníficas recompensas del gobierno de Turín, con lo que fue un claro indicio de la forma en que se habían llevado las negociaciones relativas al concordato. Al nombrar obispos a una serie de dominicos, el rey supo conservar y consolidar el beneplácito del papa, a pesar de las enormes concesiones que la santa sede había hecho en el concordato.

Si bien Benedicto XIII se interesaba muy poco en las cuestiones políticas de la dirección de la Iglesia, se preocupó mucho, en cambio, por cumplir con sus deberes como cabeza de la Iglesia. No dejó de publicar disposiciones relativas a la disciplina eclesiástica y la reforma. Estas disposiciones, sin embargo, fueron muchas veces excesivamente detalladas y por ello dejaron de ejercer una influencia duradera. Sobre todo el año del jubileo en 1725, durante el cual fue inaugurada la *escalinata española* —que va desde la *Piazza di Spagna* hasta la iglesia de *Trinità dei Monti*— realizada tras cuatro años de trabajos, con los fondos de un legado del anterior embajador francés, dio ocasión al papa para celebrar numerosos cultos solemnes. En la época posterior a la pascua celebró, contra la oposición de varios cardenales, un concilio provincial romano, que dirigió él mismo y que le ocupó durante semanas, de tal manera que quedaron en suspenso todos los demás asuntos. Benedicto XIII llevó a cabo la ejecución de las resoluciones de Trento sobre la fundación de seminarios diocesanos y creó para ello una especial congregación de seminarios. Dada la peculiaridad del papa no resulta extraño el elevado número de las beatificaciones y canonizaciones. También como papa mostró una especial predilección por su anterior diócesis de Benevento, que visitó dos veces en 1727 y en 1729.

De los 29 nombramientos de cardenales que Benedicto XIII realizó en doce consistorios, los de Coscia y Lercai fueron fu-

nestos por su influencia negativa sobre el papa, mientras que el de Lambertini (finales de 1726) estaba llamado a tener grandes consecuencias. En su pontificado aumentó aún más que en tiempos anteriores la presión de las potencias católicas para que se nombraran cardenales a candidatos presentados por ellas. Sin embargo, no accedió jamás al nombramiento del nuncio en Portugal Bichi, a pesar de la intensísima presión ejercida por Portugal.

En cuanto a la situación de la Iglesia y del papado fue significativa la reacción de las potencias contra la extensión de la fiesta del santo papa Gregorio VII a la Iglesia universal y contra las correspondientes lecciones del breviario. Una cuestión secundaria en sí, se consideró como cuestión de alta política debido a la actitud que había tomado Gregorio VII en la lucha de las investiduras y contra el emperador Enrique IV. En Francia, Nápoles, Bélgica, Venecia se condenó con graves penas la impresión y distribución de los nuevos textos litúrgicos, porque se veía en ellos una usurpación de la jurisdicción estatal sobre la Iglesia.

Tras una breve enfermedad, Benedicto XIII murió el 21 de febrero de 1730. Por deseo propio fue enterrado en la iglesia de los dominicos de María sopra Minerva.

### *Clemente XII (1730-1740)*

La muerte del papa trajo consigo la inmediata caída del grupo de Benevento en la curia. Coscia tuvo que abandonar el Vaticano ya al día siguiente de la muerte. Como la población se hallaba especialmente irritada contra él, no le quedó otro remedio que la huida nocturna de la ciudad de Roma. Sólo un mes después del comienzo del conclave pudo entrar en el mismo con un salvoconducto, y aun así tuvo que atravesar la ciudad durante la noche. Además de los tradicionales grupos nacionales de electores del papa se formó por vez primera un partido saboyano, en el que se integraron sobre todo los cardenales participantes en el concordato de 1727. En el desarrollo del conclave desfilaron las candidaturas de más de la mitad de los cardenales presentes. Al cabo de más de cuatro meses, fue elegido por fin, el 12 de julio de 1730, el florentino Lorenzo Corsini de 78 años de edad, que ya dos

meses antes había sido propuesto por el grupo francés, pero que a la sazón fue rechazado como toscano debido a las complicaciones que se temían por parte del partido imperial con la extinción de la familia Medici. Entre tanto, sin embargo, se había trabajado en Viena en su favor. El 7 de julio llegó la autorización de Viena para esta candidatura; pero ahora los cardenales franceses ofrecieron cierta resistencia, ya que esto les imponía la renuncia a su candidato Banchieri y consideraron que la candidatura de Corsini, presentada repentinamente, constituía una intriga imperial. El papa recién elegido había pasado su vida en Roma. Su casa del *Palazzo Pamfili,* en la *Piazza Navona,* había sido el centro de la vida cultural e intelectual de Roma. Muy apreciado y próximo a la tiara ya en los dos conclaves precedentes, aunque descartado entonces por las potencias, era ahora demasiado anciano y además su vida se había debilitado de manera que en 1732 se quedó completamente ciego; de este modo la gestión de los asuntos recayó cada vez más en las personas que rodeaban al papa.

Al principio el nuevo papa, que tomó el nombre de Clemente XI quien le nombró cardenal, trató de reparar los daños ocasionados en el anterior pontificado. Se entabló proceso contra Coscia y su grupo. Tras su fuga a Nápoles, donde esperaba hallar apoyo en el emperador por haber intervenido en favor de la *Monarchia Sicula,* fue amenazado con la deposición y la excomunión. Tuvo, pues, que presentarse en 1732 ante el tribunal para defenderse. El 9 de mayo de 1733 fue condenado a diez años de prisión en el castillo de Santangelo, a devolver todas las posesiones obtenidas injustamente y a una multa de 100 000 escudos; le fue sustraído el derecho de elección mientras estuviera encarcelado. Sin embargo, Coscia fue autorizado a asistir al siguiente conclave, en 1740, con todos los derechos, y el entonces elegido Próspero Lambertini, que le debía algunos favores, le remitió la pena de prisión que todavía le quedaba pendiente.

En relación con el Piamonte, Clemente XII impuso una revisión del concordato, por haberse obtenido injustamente. Contra la protesta del gobierno, el papa declaró en 1731 la invalidez del concordato. Finalmente el Piamonte tuvo que entablar negociaciones y aceptar conversaciones acerca de un nuevo concordato, que, sin embargo, a la muerte del papa todavía no se habían concluido.

Especialmente difíciles resultaron los intentos de una nueva organización de la desordenada administración financiera. A pesar de abrirse nuevas fuentes de ingresos iban en constante aumento las deudas de los estados pontificios.

Al principio Clemente XII se sustrajo a la presión de las potencias y nombró exclusivamente cardenales italianos. Sólo el nombramiento del nuncio portugués Bichi, en favor del cual Lisboa estaba ya presionando desde hacía más de un decenio y que tuvo lugar después de una formal petición de excusas del nuncio debido a su desobediencia en relación con el papa, constituyó una especial concesión hecha a un gobierno, dictada además por la necesidad para restablecer relaciones normales con Portugal. Por el contrario, en la segunda mitad de su pontificado, Clemente XII tuvo que ceder más a los deseos de las potencias. Como Portugal insistía en el nombramiento del patriarca de Lisboa como cardenal, el papa se vio forzado a tomar también en consideración las exigencias de los grandes Estados, y así lo hizo en la promoción de fines de 1737.

En 1738 tuvo lugar la primera condenación papal de las logias masónicas, que se habían formado aproximadamente dos decenios antes en Londres y que a continuación se propagaron por el continente, incluida Roma. Esta condena, que se puede explicar por el temor a un indiferentismo religioso y a la hostilidad contra la revelación, procedió de informaciones incompletas y unilaterales y no tuvo enteramente en cuenta la gran diversidad de orientaciones de la francmasonería [1].

En Italia se produjo en este decenio un nuevo desplazamiento de poder. La muerte del duque Antonio Farnesio de Parma y Piacenza, que falleció el 20 de enero de 1731 sin dejar hijos, planteó nuevamente la cuestión de la jurisdicción feudal sobre estos territorios. De acuerdo con la paz del año 1720, Carlos, hijo de la reina Isabel de España, debía obtener la herencia de los Farnesio y España deseaba que el papa concediera la investidura del territorio. Pero el emperador presentó también sus derechos feudales e hizo que sus tropas ocuparan la región en favor de Carlos. La protesta del papa fue inútil.

---

1. Cf. K. ALGERMISSEN, LThK² IV 343-348; G. SCHENKEL, RGG³ II 1113-18.

Tras la muerte del rey polaco Augusto de Sajonia, el 1.º de febrero de 1732, el papa se inclinó al comienzo por el hijo del monarca difunto, Federico Augusto, mientras que Francia, con el apoyo del primado de Polonia, defendió la candidatura de Stanislaus Leszczyński, que fue en realidad el elegido; pero cercado en Danzig por las tropas rusas y sajonas, se vio obligado a esperar la ayuda francesa. Una vez elegido Stanislaus, Clemente XII manifestó que aceptaba el candidato francés. Francia, España y Piamonte habían firmado una alianza, para aprovechar la difícil posición del imperio y arrebatar al emperador todas sus posesiones italianas, con motivo de la guerra de sucesión polaca. El otoño de 1733 Lombardía estaba en manos del Piamonte. A comienzos de 1734 el papa tuvo que dar la autorización a un ejército que, a las órdenes de don Carlos iba a ocupar Nápoles, para atravesar los estados pontificios. A finales de 1734 todo el reino de Nápoles, incluida Sicilia, fue conquistado por tropas españolas. Dada la impotencia de los estados pontificios, el papa tuvo que permitir que los españoles reclutaran allí soldados y que las tropas españolas atravesaran su territorio. Pero entre tanto habían concertado el emperador y Francia, en la paz de Viena, que Leszczyński renunciara al trono real de Polonia y en su lugar obtuviera los ducados de Bar y Lorena, que tras su muerte pasarían nuevamente a Francia; el duque Franz de Lorena debería recibir como compensación, tras la muerte del último Medici, el gran ducado de Toscana, mientras a Carlos se le prometía el reino de las dos Sicilias; el emperador conservó la Lombardía, con excepción de algunos territorios, que pasaron al Piamonte, así como los ducados de Parma y Piacenza; y finalmente Francia aceptó la pragmática sanción, que habría de regular la sucesión austríaca. Este desplazamiento de las condiciones de soberanía en Italia se llevó a cabo sin consultar al papa y sin tener en cuenta sus derechos feudales. Como España no aceptó la paz de Viena, prosiguió la guerra en el norte de Italia, acarreando diversas penalidades a los Estados pontificios. En marzo de 1736 la población de Roma se levantó contra el reclutamiento de tropas por parte de España. Varios lugares de los estados pontificios fueron ocupados por tropas españolas. En mayo de 1736 España, seguida de Nápoles, rompió las relaciones con la santa sede. Para restaurarlas el papa, bajo

graves presiones, tuvo que hacer grandes concesiones en un concordato muy favorable a España.

En la administración de los estados pontificios, además de la promoción del comercio y de la industria, hay que mencionar sobre todo los trabajos de regulación de la Romagna, donde desde 1735 actuó como legado el cardenal Alberoni, nuevamente rehabilitado, que dejó un permanente recuerdo suyo con la magnífica fundación del colegio de Piacenza, que llevaba su nombre, donde unió un seminario de teólogos con una escuela superior propia de filosofía y teología [2]. Su tentativa de incorporar en 1739 San Marino a los estados pontificios fracasó, pues Clemente XII decidió que la anexión no podía tener lugar sin la libre aprobación de los ciudadanos.

En sus últimos años de vida el papa, ya ciego, tuvo que guardar cama constantemente. Murió el 6 de febrero de 1740.

## XXXI. Benedicto XIV (1740-1758)

BIBLIOGRAFÍA: *Bullarium,* 4 vol., Roma 1746-57 y Venecia 1768; *Opera,* 12 vol., Roma 1747-51; 15 vol., Venecia 1767; 18 vol., Prato 1839-47; *Opera omnia in synopsim redacta ab* E. de Azevedo, Roma 1766, 5 vol.; *Opera inedita,* edic. dir. por Fr. Heiner, Friburgo 1904; D 500-513; E. de Heeckeren, *Correspondance,* París 1912 (de gran importancia hasta que se publicó el tercer volumen de la edición mencionada a continuación); *Le lettere...... al card. de Tencin,* a cura E. Morelli, 2 vol., Roma 1955-65; L. Fresco, *Lettere inedite... a M. Querini,* Venecia 1910: F.X. Kraus, *Briefe B.s. an den Canon. P.F. Peggi...,* Friburgo 1888; *Hierarchia Catholica* VI 10-18; A. Mercati, *Raccolta* 330-381 405-443; Pastor XVI/1 1-439; Seppelt V 428-455; J. Carreyre, DHGE VIII 164-167; P. Mikat, LThK² II 177s; M. Rosa, *Dizionario Biografico degli Italiani* VIII 393-408; F. Montanari, *Il card. Lambertini fra la leggenda e la storia,* Milán 1943; P. Sighinolfi, *Il card. Lambertini,* Milán 1935; E. Morelli, *Tre Profili,* Roma 1955, 1-45; L. Dal Pane, ASRomana 10 (1958-59) 35-63 id., *Voti e speranze... per il conclave del 1740,* «Accad. Bologna» 8 (1957-58) 140-163; R. Reinhardt, *Zur Kirchenpolitik* B.s, RQ 60 (1965) 259-268; P.A. Kirsch, *Das von B. XIV... mit Spanien abgeschlossene Konkordat,* AkathKR 80 (1900) 313-322; C. Bandi di Vesme,

2. Extensamente sobre este punto A. Mezzadri en su investigación no publicada todavía, que en 1969 se presentó en la Gregoriana como tesis doctoral: *La formazione sacerdotale al collegio Alberoni di Piacenza.*

*La pace di Aquisgrana (1748)...*, «Boll. Stor. Subalpino» 45 (1967) 249-314; 46 (1968) 103-174; A.A. Bettanini, *B. e la Repubblica di Venezia*, Padua 1966; L. Dal Pane, *La Congregazione economica... e la libertà di commercio*, «Riv. Stor. Agricol.» 5 (1965) 371-418.

El conclave iniciado el 19 de febrero de 1740 estaba llamado a convertirse en el más largo desde el cisma de Occidente, con una duración de seis meses exactamente. Por primera vez se unieron los intereses de austríacos y franceses; a este grupo se oponían los cardenales españoles, apoyados por los de Nápoles y Toscana. una nueva oposición se formó entre los cardenales nombrados por el papa difunto y los *antiguos*, es decir, los cardenales nombrados por sus predecesores, que fueron capitaneados por el cardenal Albani. Fueron fracasando un candidato tras otro, ya que muchas veces sólo faltó un voto para la elección. Cuatro cardenales murieron durante el conclave. Finalmente los cardenales de la corona se unieron hacia mediados de agosto para nombrar a Próspero Lambertini, de 65 años, arzobispo de Bolonia desde 1731, que ya al comienzo del largo conclave reunió algunos votos, pero que no había obtenido ni uno solo en los escrutinios de los últimos días precedentes al acuerdo. Proclamado, al fin, por unanimidad el 17 de agosto, tomó su nombre en recuerdo de Benedicto XIII, que le elevó a la dignidad cardenalicia. Como canonista había alcanzado una fama extraordinaria; su obra sobre las beatificaciones y canonizaciones se convirtió en clásica. Había trabajado en la curia desde los primeros años del siglo y debido a su profundidad y capacidad de trabajo fue adquiriendo creciente influencia. Benedicto XIII le pidió consejo varias veces para adoptar decisiones de política eclesiástica, inclinándose Lambertini casi siempre hacia soluciones muy favorables a la parte estatal, de manera que con bastante frecuencia sólo se mantuvieron los principios. Desbordando el ámbito de su especialidad en derecho eclesiástico, adoptó una actitud abierta e interesada en favor de las ciencias de su tiempo, especialmente la literatura y la historia; se consideró como príncipe de la Iglesia *ilustrado* y moderno, en sus conversaciones privadas se manifestó agudo y liberal, y tampoco rehuyó la crítica a las instituciones y personalidades eclesiásticas.

Hombre abierto y de excelente carácter, no siempre tuvo el necesario conocimiento de las personas. Sobre todo fue inoportuna

la confianza que mostró con su amistad y la amplia correspondencia privada mantenida con el embajador francés en Roma (hasta 1742) y el cardenal de la corona de Tencin. Mientras el papa confiaba a su corresponsal abiertamente y sin reservas sus ideas acerca de cuestiones de todo tipo —entre ellas también asuntos de política eclesiástica, que exigían un estricto escreto—, permitió que el cardenal de Tencin, totalmente sometido a su depravada hermana, la madre del enciclopedista d'Alembert, dispusiera de copias o traducciones de las cartas del papa, que ella enviaba al gobierno francés.

Nombró secretario de Estado a Silvio Valenti Gonzaga, que contaba entonces 50 años de edad y había sido nuncio en Bruselas y Madrid.

La finca campestre del diplomático, amigo del papa y hombre de espíritu abierto al arte y a la ciencia, que posteriormente habría de ser villa Bonaparte en la Porta Pia, se convirtió en el centro de un círculo de sabios y artistas, al que tuvieron también acceso algunos extranjeros.

Empeñado en solucionar pacíficamente las cuestiones pendientes con las potencias católicas, Benedicto XIV como papa, al igual que anteriormente como cardenal Lambertini, estaba dispuesto a hacer grandes concesiones. En primer lugar se resolvieron las cuestiones conflictivas en Nápoles. El papa aprobó la creación de un tribunal mixto, para el que fueron nombrados también laicos, que entendiera en los litigios concernientes a instituciones o personas de jurisdicción eclesiástica. Además, en una cláusula secreta, se aceptaba implícitamente el *placet* real. Más ventajoso para la Iglesia fue el acuerdo con Piamonte; pero también en él se tuvieron en cuenta la mayor parte de los deseos del gobierno. El más amplio fue el concordato concluido con España en 1753. La demanda de extender a toda España el patronato regio, tal como existía en el reino de Granada y en la América hipánica (desde varios decenios presentada por Madrid, y hasta rechazada por Clemente XII) fue finalmente atendida por Benedicto XIV, después de cierta resistencia inicial. En conversaciones secretas, en las que participaron por el lado eclesiástico únicamente el papa y el secretario de Estado, con exclusión del nuncio, Benedicto cedió en todos los puntos importantes; la santa sede sólo se reservó la concesión de 52 puestos, mientras que el rey obtuvo el derecho de disponer

de 12 000 prebendas, aproximadamente. A fin de compensar la pérdida financiera que esto suponía para la curia, el gobierno español se declaró dispuesto a abonar una compensación. En aquellos momentos se supo que el cardenal secretario de Estado había ya recibido de España una importante donación en metálico, lo cual hipotecó previamente el concordato, que sólo fue conocido después de haber sido firmado.

De las alteraciones políticas que trajo consigo el año 1740, la más importante fue la muerte del emperador Carlos VI, el 20 de octubre. Para los países hereditarios austríacos la sucesión femenina quedó regulada mediante la pragmática sanción. Sin embargo, Baviera, España y Prusia presentaron objeciones a ciertos puntos de la sucesión. Benedicto XIV manifestó, con cierta demora, su aceptación del derecho hereditario de María Teresa. Respecto de la inminente elección del emperador, el papa se resolvió por la neutralidad, y se mantuvo firme en ella contra todas las presiones de las potencias, sobre todo de Francia, que se alió con Prusia contra Austria. Sólo una vez que los príncipes electores eligieron a Carlos Alberto de Wittelsbach, el 24 de enero de 1742, con el nombre de Carlos VII, Benedicto XIV comunicó su aceptación del emperador.

Entre tanto Federico II de Prusia ocupó Silesia, y las tropas bávaras, apoyadas por los franceses, invadieron Austria. España aprovechó la amenaza a las posesiones austríacas para atacar en Italia, con lo cual el territorio de los estados pontificios, cruzado por tropas españolas y austríacas sin impedimento alguno y sin tener en cuenta la protesta del papa llegó a ser escenario de la guerra. En mayo y junio de 1743 se libraron combates en la inmediata proximidad de Roma, donde el ejército austríaco permaneció hasta otoño de 1744.

Cuando a comienzos de 1745 (20 de enero) murió Carlos VII, Benedicto XIV adoptó la misma actitud de neutralidad que cuatro años antes.

En la paz de Aquisgrán de 1748 se dispuso nuevamente de Parma y Piacenza, sin tener en cuenta la jurisdicción feudal del papa. La protesta manifestada por el representante papal y repetida por el mismo Benedicto XIV no tuvo más significación que la de notificar un diferente punto de vista de la santa sede.

En la administración de los Estados pontificios las turbulencias provocadas durante largo tiempo por la guerra significaron una carga constante y difícil, que se caracterizó por la creciente deuda y por los reducidos ingresos. Sólo con la paz de Aquisgrán, que proporcionó finalmente a Italia una pausa de casi medio siglo, se inició una época de restauración económica. La ciudad de Roma se convirtió nuevamente en centro de la vida cultural. Las láminas de Giuseppe Vasi (1747-61) y sobre todo las *Antichità Romane* (1756) así como las *Vedute di Roma* (desde 1748) de Giovanni Battista Piranesi permiten evocar la Roma de aquel tiempo. Las restauraciones realizadas durante el pontificado de Benedicto XIV, sobre todo para el año santo de 1750 —así, por ejemplo, en Santa María la Mayor, Santa Cruz de Jerusalén y Santa María de los Ángeles— no siempre pueden considerarse como afortunadas, pues modificaron excesivamente el carácter primitivo de las iglesias de acuerdo con el gusto de la época.

Interesado en todos los campos de las ciencias, el papa promocionó tanto a los sabios aislados como a los grandes proyectos de investigación, incluyendo en éstos no sólo las ciencias del espíritu, y entre ellas sobre todo las disciplinas históricas, sino también las ciencias naturales. Causó sorpresa que diera su aprobación al nombramiento de dos mujeres para la universidad de su Bolonia natal. Se hallaba unido por personal amistad con el mayor historiador de aquella época, Ludovico Muratori. Causó muy mala impresión que el papa aceptara el drama de Voltaire *Mahomet*, que le ofreció el cardenal Passionei, a la sazón estrechamente vinculado al ilustrado francés, así como los famosos hexámetros que Voltaire compuso para el retrato del papa. El mismo Voltaire se apresuró a dar publicidad al hecho de que Benedicto hubiera dado gracias al autor, mantuviera correspondencia con él y le enviara dos medallas de oro, todo lo cual perjudicó la fama del papa ante el público.

La revisión del índice y el reglamento de inclusión de obras en el mismo significó un avance importante. La práctica posterior, sin embargo, no estuvo de acuerdo con la moderna tramitación deseada por Benedicto XIV. Así el papa quiso que se indicaran al autor los pasajes objetados, si se trataba de un conocido autor católico; si después estaba dispuesto a corregirlos, la nota de

censura debía anularse. Además se debía conceder al autor la posibilidad de defenderse y justificarse[1].

Benedicto XIV se preocupó especialmente por ampliar las colecciones vaticanas y la biblioteca. Adquirió la mayor colección privada de aquella época en Roma, la llamada Ottoboniana, después de la muerte del último Ottoboni, de la familia del papa Alejandro VIII. Proyectó además que todos los manuscritos del Vaticano fueran accesibles al público en general gracias a un catálogo impreso, que se calculó en 20 volúmenes.

En los nombramientos de cardenales Benedicto XIV tuvo que adaptarse muchas veces a los deseos de los gobiernos y nombrar a los candidatos que éstos presentaban. Fue singular la promoción de julio de 1747, por ser nombrado cardenal en ella el último Estuardo, duque Henry de York, que tras la desafortunada batalla de Culloden, en 1746, para los Estuardos, abrazó el estado clerical († 1807).

En las cuestiones teológicas, sobre todo en la doctrina de la gracia, Benedicto XIV se inclinó por la escuela agustiniana. La introducción en el índice de las obras del cardenal Noris, llevada a cabo por la inquisición española, fue anulada por el papa, y después de diez años de negociaciones logró que se suprimieran del índice español. En una ocasión, antes de su elección como papa, manifestó que el jansenismo era sólo un fantasma y una invención de los jesuitas. Aun cuando como papa rechazó abiertamente las acusaciones de ser amigo de los jansenistas y adversario de los

1. En el discurso conmemorativo previsto para un congreso de canonistas a fines de 1958, cuyo proyecto se atribuye a Robert Leiber, pero que debido a la muerte del papa, acontecida anteriormente, no se pudo pronunciar, cita Pío XII un pasaje de una carta de Benedicto al cardenal de Tencin, en el que expone sus consideraciones teóricas acerca de la prohibición de libros: «... Cargaríamos con una culpa, si no tomáramos las medidas necesarias para hacer que impere la justicia. Pero estamos convencidos de que no cargamos con culpa alguna ni ante Dios ni ante los hombres, en tanto, éstos aman la justicia, si recusamos o, mejor dicho, si no aceptamos en absoluto que se condene una obra por mera indicación de otros y sin un profundo examen tanto de la obra como también de la justificación que el autor aduce en su defensa.» Hay que suponer que, a la sazón, Pío XII trataba con esta cita de modificar básicamente la práctica de la censura de libros ejercida hasta entonces, pero el texto del discurso en este pasaje fue cambiado. Porque la larga cita tomada de la carta de Benedicto XIV, en el texto actualmente existente en «L'Osservatore Romano» se introduce con la observación trivial y evidente, como no hay ejemplo de ninguna otra en un texto de Pío XII: «Asimismo, respecto de la prohibición de libros, no quiso [Benedicto XIV] condenación alguna. sin que la obra fuera previamente examinada con toda exactitud» («L'Osservatore Romano» 9 de abril de 1959, n.º 82, p. 3).

jesuitas, durante su pontificado Roma se convirtió en el centro principal de los enemigos de la Compañía, que adquirieron cada vez más prestigio e influencia. El centro y jefe de los adversarios de los jesuitas fue el cardenal Passionei, que en Camaldoli, cerca de Frascati, edificó una casa de campo muy frecuentada, con una valiosa biblioteca. Ya entonces se conocían los esfuerzos por la supresión de la Compañía de Jesús, encabezados y dirigidos por el general de los agustinos Vázquez, el embajador español Roda y varios prelados de la curia.

La primera decisión contra la orden afectó a los territorios de misión. Aun cuando la disputa en torno a los ritos (cf. cap. XVII), con sus funestas consecuencias para las misiones de Asia, duró todo el siglo, y las condenas pronunciadas por Benedicto XIV en 1742 y 1744 significaron el final tanto tiempo esperado. Durante este pontificado también las misiones de los jesuitas en Iberoamérica y sobre todo sus reducciones quedaron expuestas al máximo peligro y finalmente sucumbieron. Benedicto XIV, ya al comienzo de su pontificado, cedió a las reivindicaciones regalistas de Portugal para solucionar las dificultades pastorales condicionadas por el hecho de que muchas diócesis de Portugal llevaban ya vacantes mucho tiempo. También accedió a otras demandas del régimen portugués, como la especial designación del patriarca de Lisboa y de sus canónigos o la concesión de un título especial al rey (*rex fidelissimus*, en correspondencia al título *rex christianissimus* del rey de Francia). Con el nombramiento de José de Carvalho e Mello, desde 1760 marqués de Pombal, como secretario de Estado —por haber sido diplomático en Londres y Viena conocía la moderna administración estatal— pronto inició el ataque propiamente dicho contra los jesuitas. Empeñado en reformas económicas en Portugal, Pompal quiso integrar la Iglesia en el apartado estatal, dirigiendo sus medidas, en principio, contra las órdenes religiosas en general. Tras la muerte de la madre del rey (1754) y después del terremoto de Lisboa del 1.° de noviembre de 1775, que dio motivo para que algunos predicadores hicieran manifestaciones poco oportunas, prescindió de la prudencia observada al comienzo. Sobre todo los jesuitas fueron acusados de numerosos delitos y crímenes. En 1758 Pombal exigió a Benedicto XIV que nombrara visitador de la Compañía en Portugal, con todos los poderes, al

cardenal portugués Saldanha, pariente del omnipotente secretario de Estado y totalmente dependiente de éste. Al ceder el papa a esta petición, quedó sellado el destino de la orden en Portugal y en sus posesiones de Ultramar.

También en la disputa austríaco-veneciana en torno al patriarcado de Aquilea, Benedicto XIV se esforzó por obtener un arreglo favorable a uno de los deseos de las potencias. Después que Venecia se anexionó en 1418-20 Friul, poniendo fin a la soberanía temporal del patriarca sobre este territorio, la diócesis quedó políticamente dividida: la mayor parte, junto con la iglesia catedral, quedó en poder de Austria, mientras que Friul con la sede real del patriarca, Udine, fue territorio veneciano. Desde el siglo XV Austria había tratado repetidas veces de lograr un obispo propio, y finalmente prohibió en 1628 al patriarca ejerecer sus funciones en la parte austríaca y a los súbditos dirigirse al obispo de Udine. Finalmente, en 1748, María Teresa presentó de nuevo la solicitud de creación de un obispado propio. La solución acordada al principio, de crear un vicariato apostólico en Görz, fue rechazada por la Señoría, que el verano de 1750 rompió las relaciones con Roma, al ver desatendida su reclamación. A la propuesta de Francia, que intervino como mediadora y ayudó a impedir una ampliación del conflicto, el 6 de julio de 1751, con el consentimiento de las dos potencias interesadas, quedó suprimido el patriarcado de Aquilea y se crearon los dos obispados de Udine y Görz; la antigua catedral de Aquilea fue declarada exenta y el patriarca pudo mantener este título para su persona [2].

La misma complacencia que Benedicto XIV tuvo con las potencias católicas, y que le movió a hacer concesiones demasiado amplias, mostró también hacia las potencias no católicas, para mejorar de este modo la situación de las minorías católicas en dichos países. La violenta ocupación de Silesia por Prusia, tras la muerte de Carlos VI, aumentó notablemente la población católica del reino prusiano. Aun cuando con la paz de Breslau (1742) se aseguró a la Iglesia católica el mantenimiento del *statu quo*,

---

2. Cf. a este respecto F. SENECA, *La fine del Patriarcato Aquileiese 1748-1751*, Venecia 1954; C. GODI, *Angelo Maria Querini, umanista e diplomatico per Aquileia*, RSTI 18 (1964) 23-45; J. RAINER, *Versuche zur Errichtung neuer Bistümer in Innerösterreich unter Erzherzog Karl II und Kaiser Ferdinand II.*, MIÖG 68 (1960) 457-469 (respecto de los orígenes).

en la práctica los católicos quedaron reducidos a ciudadanos de segunda clase en el Estado. De acuerdo con la idea del rey, el Estado debía ejercer el derecho de alta vigilancia tanto en la Iglesia evangélica como en la católica. El obispo de Breslau, cardenal Sinzendorf, no tenía la posibilidad de oponerse eficazmente a las extremistas tendencias cesaropapistas prusianas. Él mismo desarrolló el plan de crear un vicariato para Prusia, que se concibió más como vicariato *real* que como vicariato *apostólico*.

Benedicto XIV, cuya aprobación luchó por conseguir el cardenal de Breslau, insistió, sin embargo, en que el nombramiento de vicario general había de hacerse legalmente, es decir, por el papa. Al mismo tiempo Federico II impuso al cabildo catedral de Breslau la aceptación del conde Schaffgotsch, de 26 años, cuya vida causaba un gran escándalo. Sin contar con el cabildo, y contra la resistencia de Roma, le nombró en 1744 coadjutor del cardenal Sinzendorf. Pero el papa prohibió que se le consagrara obispo. Tras la muerte de Sinzendrof (28-9-1747), Schaffgotsch, contando con el apoyo de Federico II y simulando hábilmente su conversión interior, consiguió que el papa le nombrara sucesor. Pero bien pronto tuvo que descubrir Benedicto XIV la insinceridad de las manifestaciones del candidato. En relación con este asunto el papa expresó también, por vez primera, el reconocimiento implícito del título de rey de Prusia, al referirse en marzo de 1748 a la «persona regia de Federico II», mientras que hasta entonces la curia había empleado siempre el título primitivo y conflictivo de *margrave de Brandeburgo*.

Benedicto XIV gozaba todavía, en una edad bastante avanzada, de una admirable capacidad de trabajo, de manera que tras la grave enfermedad del secretario de Estado Valenti Gonzaga, a fines de 1751, hasta su muerte, en agosto de 1756, no nombró a ningún sucesor, sino que tomó sobre sí mismo el trabajo del enfermo. Su propio estado de salud había empezado a empeorar a la sazón, y varias veces se creyó llegada la hora de su muerte. Falleció el 3 de mayo de 1758, tras declarar inmediatamente antes, según el relato de testigos oculares, que había sido engañado al firmar el concordato con España.

Pastor, en su historia de los papas, emite un juicio totalmente positivo sobre su pontificado y en especial sobre los esfuerzos de

su política eclesiástica[3]. Sin embargo, se han presentado graves objeciones contra tal opinión. Incluso Pío XII, en la alocución preparada con motivo de los doscientos años de su muerte, pero que no llegó a pronunciar, dice que Benedicto XIV se mostró demasiado condescendiente y débil en los concordatos con Nápoles, Saboya y España, así como en su actitud frente a Federico II de Prusia[4].

## XXXII. Clemente XIII y Clemente XIV

BIBLIOGRAFÍA: F. DORRER, *Der Schriftverkehr zwischen dem päpstl. Staatssekretariat und der Apost. Nuntiatur Wien...*; RömHM 4 (1960-61) 63-248; R. OLAECHEA, *Las relaciones hispano-romanas en la 2.ª mitad del siglo XVIII*, Zaragoza 1965; A.C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928; E. DAMMING, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Roma 1945 (reimpresión 1968); S. TRANIELLO - E. PASSERIN D' ENTRÈVES, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, «Riv. Storia e Letterat. Relig.» 3 (1967) 379-413; A. MELPIGNANO, *L'anticurialismo napoletano sotto Carlo III*, Roma 1965; R. MINCUZZI, *B. Tanucci...*, Bari 1967.

Clemente XIII: BullRom *Continuatio* I-III; D 513s; *Hierarchia Catholica* VI 19-24; A. MERCATI, *Raccolta* 381-385 443-482; Pastor XVI/1 441-1011; Seppelt V 456-469; R. MOLS, DHGE XII 1381-1410; H. RAAB, LThK² II 1229; X. DE RAVIGNAN, *Clément XIII et Clément XIV*, París 1854; G. GONZI, *L'espulsione dei Gesuiti dai Ducati parmesi*, Parma 1967.

Clemente XIV: BullRom *Continuatio* IV; *Lettere ed altre opere*, Milán 1831; *Lettere, bolle e discorsi*, edic. dir. por C. FREDIANI, Florencia 1845;

3. Resulta evidente que era ajeno a un hombre como éste toda renuncia consciente a los derechos eclesiásticos. Como canonista y teólogo prudente, podía distinguir perfectamente entre los derechos esenciales y accidentales, entre lo que se podía abandonar sin daño alguno, e incluso no se podía mantener sin perjuicio, y lo que había que mantener a toda costa, si se querían evitar mayores males No podía sino ser útil a la Iglesia que, en cuestiones en que no entraba en consideración el dogma, cediera en todo lo posible» (XVI/1 437).

4. «Mientras que en la difícil controversia .. para la elección imperial de Carlos VII y de Francisco I , su comportamiento se mostró como ejemplo de sabiduría, no puede decirse sin más lo mismo, al menos en unánime acuerdo, respecto de las conclusiones de los concordatos con las cortes de Cerdeña-Piamonte, de Nápoles y de España, ni respecto de la gran consideración que tuvo con las exigencias del rey Federico II de Prusia. Es decir, que se puede plantear la cuestión de si no fue excesivamente conciliador y remiso en relación con las vehementes y excesivas pretensiones de las cortes seculares. La respuesta no es unánime entre los historiadores, que, al igual que los contemporáneos, se dividen en defensores y críticos.»

*Epistolae et brevia selectiora...*; edic. dir. por A. THEINER, Florencia 1854; D 514s; *Hierarchia Catholica* VI 25-28; CARACCIOLI, *Vita*, Florencia 1776; A. V. REUMONT, *Ganganelli... Seine Briefe und seine Zeit*, Berlín 1847; *Vita... e una lettera di Vincenzo Gioberti*, Roma 1847; J. CRÉTINEAU-JOLY, *Clément et les jésuites*, París 1848; A. THEINER, *Geschichte des Pontificats..*, Leipzig-París 1853; J. CRÉTINEAU-JOLY, *Lettre au P. A. Theiner*, Lieja 1853; G. BOERO, *Osservazioni sopra l'historia... scritta dal P.A. Theiner*, Monza 1854; Pastor XVI/2 1-440; Seppelt V 469-484; A. MERCATI, *Raccolta* 385-395 484-492; E. PRÉCLIN, DHGE XII 1411-23; H. RAAB, LThK² II 1229s; L. CICCHITTO, *Il Pontefice Clemente*, Roma 1934; W. KRATZ, *Intorno al «Clemente XIV» del barone von Pastor*, Roma 1935; L. BERRA, *Il diario del conclave di Clemente*, ASRomana 85-86 (1962-1963) 25-319; E. DUDA, *Le Saint Siège devant les événements politiques de Pologne...*, SPM 1, 139-207; G.C. CORDARA, *De suppressione Societatis Jesu commentarii*, edic. dir. por G. ALBERTOTTI, Padua 1925; id., *De suis ac suorum rebus... commentarii*, edic. dir. por G. ALBERTOTTI, Turín 1933; E. PACHECO Y DE LEYVA, *La intervención de Floridablanca...*, «Escuela española de arqueología e historia en Roma» 3 (1914) 37-198; H. HOFFMANN, *Friedrich II, von Preussen und die Aufhebung*, Leipzig 1962; R. VAN DÜLMEN, *Antijesuitismus und kath. Aufklärung in Deutschland*, HJ 89 (1969) 52-80; A. GALESSI, *La malattia e morte di Clemente*, «Riv. Storia delle Scienze» 41 (1950) 153-165.

## *Clemente XIII (1758-1769)*

En el conclave que dio comienzo el 15 de mayo de 1758, después que más de las tres cuartas partes de los cardenales se hubiera puesto de acuerdo en favor del cardenal Cavalchini, pero contra el cual el cardenal de la corona francesa, Luynes, pronunció la exclusiva debido a la actitud que había adoptado en el proceso de beatificación de Belarmino (fue la última exclusión oficial en el siglo XVIII y la única presentada por los franceses), el 6 de julio de 1758 fue elegido el veneciano Carlo Rezzonico. En 1737 había sido nombrado cardenal por Clemente XII y por ello eligió este nombre. Desde 1743 obispo de Padua, mostró ser un pastor celoso y de mentalidad estrictamente eclesiástica.

El problema capital de su pontificado fue la cuestión de los jesuitas. Como pocas semanas después de la elección muriera el secretario de Estado Archinto, nombrado por su predecesor, Clemente XIII designó para sustituirle a Luigi Torrigiani, un amigo

manifiesto de la orden, pero que tampoco pudo impedir el ulterior desarrollo de los acontecimientos. El ataque contra la Compañía de Jesús, rápidamente generalizado, puede considerarse como un hecho excepcional en la historia de la Iglesia, por su extensión y sus efectos. Se ha querido ver aquí un fenómeno paralelo al de los esfuerzos por desmembrar a Polonia, porque además de la simultaneidad cronológica de los acontecimientos, se dio en ambos el elemento común de un cinismo contrario a todo derecho [1]. En el ataque contra la orden se vio ante todo un ataque contra la Iglesia misma, y particularmente contra el papado [2]. Se añadió a esto una serie de otras fuerzas, como intereses teológicos de escuela e intereses especiales eclesiásticos, que en compleja unión con tendencias político-antieclesiástico-ilustradas, llevaron a exigir cambios básicos en la estructura de la orden y finalmente su definitiva supresión. Es indudable que algunas miembros de la Compañía cometieron abusos y faltas, y que algunas quejas y acusaciones no carecieron de fundamento. Sin embargo, un examen objetivo debe hacer constar que la diferencia entre el ideal y la realidad en la orden de los jesuitas no era mayor que en otras comunidades eclesiásticas de aquel tiempo.

El ataque contra la orden se inició en Portugal donde, con el breve de Benedicto XIV del 1.º de abril de 1758, el cardenal Saldanha, que dependía totalmente de Pombal, fue nombrado visitador apostólico de la orden con todos los poderes. Sin una investigación propiamente dicha, los jesuitas fueron acusados de ejercer negocios comerciales no autorizados y algún tiempo después del fra-

---

1. A. SOREL, *L'Europe et la Révolution française* I, París 1897, 67: «En todo el siglo XVIII no veo que se forme, en materia de intervención, más que una liga entre las coronas...; se trata de la liga de las potencias del norte contra Polonia y contra Suecia. En cuanto a las potencias del occidente y del mediodía de Europa, no observo más que una circunstancia en la que hayan perseguido concordemente un objetivo común: la supresión de la Compañía de Jesús. El incidente es característico: presenta como una especie de bajo relieve en el que se acusan, en algunos rasgos salientes, las costumbres políticas de la época.»

2. Cf. por ejemplo Pastor XVI/1 602: «El ataque se dirije más bien sobre todo contra el papado; contra la Compañía de Jesús, casi exclusivamente porque se les considera como la muralla defensiva que hay que derribar, sobre todo para facilitar la lucha contra el adversario importante propiamente dicho»; y J. LORTZ, *Geschichte der Kirche*, 339s: «En todas las grandes luchas del siglo XVII la Compañía de Jesús fue el objetivo del ataque. La explicación es que dicha Compañía era estrictamente centralista, papal, eclesiástica. Naturalmente esta orden fue asimismo el gran enemigo de la ilustración antieclesiástica que surgió de aquellas luchas.»

casado atentado contra el rey, del 3 de septiembre de 1758, se les declaró culpables de participar en la conjura. En junio de 1759 fueron confiscados todos los bienes de la orden en Portugal y en las posesiones portuguesas y sus miembros, a pesar de la decidida intervención de Clemente XIII, en septiembre de 1759 fueron expulsados en primer lugar de la patria y después, en los años siguientes, de los territorios de ultramar. La gran mayoría tuvo que dirigirse a los Estados pontificios (en el viaje murieron de 90 a 100 personas), algunos quedaron retenidos en las prisiones de Portugal, muchas veces en condiciones infrahumanas (aproximadamente 180 personas) y otros tuvieron que abandonar la orden (aproximadamente 250 jesuitas, es decir, el 15 % del total de la asistencia portuguesa de la Compañía).

Francia fue el primer país que siguió el ejemplo de Portugal. A diferencia del caso portugués (y de los demás países de los que fueron expulsados los jesuitas en los años siguientes) existía en Francia, ya desde el siglo XVI, una oposición fuerte y en parte bien organizada contra los jesuitas (ante todo en el parlamento) que aproximadamente desde mediados del siglo XVII, debido a las disputas mantenidas con el movimiento jansenista, y a las cartas *Provinciales* de Pascal, halló una confirmación escrita singularmente eficaz. En los años cincuenta del siglo XVIII algunos casos aislados agudizaron la tensión ya existente. En 1755 se inició el caso Lavalette, que había sido ecónomo y luego superior de la misión de los jesuitas en las islas de las Antillas. Con la intención de asegurar la base económica de la labor misionera, cultivó plantaciones cuyos productos trató de vender a Europa.

Las pérdidas ocasionadas por la guerra y la bancarrota de la casa comercial francesa con la que trabajaba, contribuyeron a que fracasara su empresa. Mientras que, al comienzo, los tribunales franceses sólo hicieron responsable de los daños a Lavalette personalmente, al iniciarse el año 1760 se declaró responsable a la orden en su totalidad y especialmente en sus posesiones francesas. Además Pompadour, favorita del rey desde 1756, y dueña total de la voluntad del monarca, sentía aversión contra los jesuitas, porque éstos desaprobaban su posición en la corte. Finalmente, con motivo del atentado de Damiens contra Luis XV (15-1-1757), se inflamó a la opinión pública contra los jesuitas, acusándoles de ser

culpables del atentado en virtud de sus teorías sobre el tiranicidio. Todos los esfuerzos de los superiores franceses de la Compañía, que llegaron hasta el reconocimiento formal de los cuatro artículos galicanos de 1682, así como la tentativa de algunos (no todos) de crear un vicariato general francés independiente y, por tanto, una separación respecto del conjunto de la orden [3], fueron ya incapaces de impedir que descargara sobre ellos el golpe fatal. Aun cuando la gran mayoría del episcopado francés se declaró en favor de los jesuitas, y a pesar de las múltiples intervenciones de Clemente XIII ante los obispos franceses y ante Luis XV, en abril de 1762 fueron confiscados todos los bienes de la orden en Francia, y en agosto del mismo año se inició la expulsión de sus miembros. De los casi 3000 jesuitas franceses, un gran número de ellos, sobre todo estudiantes y hermanos legos, abandonó la orden con autorización de los superiores competentes. El 1.º de diciembre de 1764 se declaró suprimida en Francia la Compañía de Jesús. El 7 de enero siguiente se publicó la bula *Apostolicum pascendi*, preparada anteriormente, con la que se volvía a confirmar la orden y que representa una inconfundible declaración del papa en favor de la atacada Compañía. Pero, como era de esperar, esta respuesta inmediata no tuvo ningún resultado práctico.

En España había subido al poder, en 1759, Carlos III, anteriormente rey de Nápoles. Influenciado por el ministro de este reino, Tanucci, se mostró inclinado a ampliar el regalismo y a delimitar las libertades de la Iglesia. Precisamente Tanucci tenía una mentalidad decididamente contraria a la orden de los jesuitas [4]. Debido a su influencia y a las modificaciones realizadas hábilmente en la cúspide del gobierno de España, se pudo cambiar la mentalidad, todavía en su mayoría simpatizante en España, respecto de los jesuitas. La *rebelión* que estalló en marzo de 1766, provocada sobre todo por el malestar económico y social existente a la

3. En relación con estos esfuerzos, que fueron también compartidos por sectores franceses fuera de la Compañía, deben entenderse como aplicadas al general de los jesuitas las palabras de Clemente XIII: «*aut sint ut sunt, aut non sint*», aunque no está dilucidado si la concisa formulación pertenece al mismo papa o quizá más bien a Cesare Giulio Cordara, quien cita las palabras.

4. También cuando reconocía que a cada uno de los jesuitas en particular no se podía reprochar nada: «Cada uno de los jesuitas que he conocido y tratado han sido siempre inmejorables sacerdotes, llenos de caridad, de prudencia, y de todas las virtudes cristianas» (En Pastor XVI/1 718, nota 1).

sazón, fue atribuida a los jesuitas en una posterior fase de la investigación, sin que pudieran presentarse pruebas reales de su culpabilidad. Con la muerte de la madre del rey, Isabel Farnesio, que falleció aquel mismo año 1766, la orden perdió a una influyente benefactora. También los círculos eclesiásticos, y entre ellos sobre todo el general de los agustinos Vázquez[5], promovieron la aplicación de medidas oficiales contra la combatida orden.

Un decreto real del 27 de febrero de 1767 disponía, sin indicar las razones, la expulsión de todos los jesuitas del territorio español y la confiscación de todos sus bienes. Las normas de ejecución se promulgaron bajo el más estricto secreto. El 2 de abril fueron confinados y desterrados los 2800 miembros con que contaba aproximadamente la orden en España; a éstos les siguieron los cerca de 1600 jesuitas que vivían en las posesiones españolas de ultramar. A los barcos españoles que transportaban a los jesuitas a los estados pontificios, el gobierno papal les negó la autorización de desembarcar en sus puertos, para resistir en lo posible a las medidas de violencia tomadas unilateralmente por España. Al fin los jesuitas hallaron refugio en Córcega, desde donde al año siguiente, al caer la isla en poder de los franceses, pudieron trasladarse en grupos aislados a los estados pontificios. La protesta del papa ante el rey español, en un escrito de tono especialmente enérgico, quedó sin efecto.

La expulsión de los jesuitas de las secundogenituras españolas de Nápoles (decreto, 21 de octubre de 1767; ejecución, 20 de noviembre) y Parma-Piacenza (7-2-1768), así como de la isla de Malta (22-4-1768), no ero sino la consecuencia esperada del proceder español contra la Compañía.

No puede sorprender que después de estas acciones aisladas surgiera el plan que tenía como objeto la unión de las potencias católicas para lograr la supresión de la Compañía de Jesús por orden del papa. Parece que este plan se desarrolló al mismo tiempo en Francia y Portugal, pudiéndose contar desde el principio con el firme apoyo de España. Pero hubo dificultades y se precisaba de tiempo para superar la resistencia que pondría la emperatriz María Teresa, si no se lograba obtener su colaboración. Finalmente,

5. Tras la expulsión, Vázquez no ocultó su júbilo por el objetivo finalmente logrado; cf. el pasaje de la carta, que cita Pastor XVI/1 786, nota 3.

en 1770, María Teresa se declaró neutral; si las demás potencias obtenían del papa la supresión de la orden, ella no haría nada en favor de ésta, ni negaría su asentimiento a la decisión de la santa sede. La evolución de la situación de Parma proporcionó el motivo externo para la realización de esta alianza. El primer ministro local, Du Tillot, había usurpado varias veces los derechos de la Iglesia, y finalmente, en un decreto del 16 de enero de 1768, prohibió entre otras cosas que los litigios de cualquier clase se juzgaran ante tribunales extranjeros, con una clara alusión a los tribunales eclesiásticos de Roma.

Ya con fecha del 30 de enero de 1768 en un *monitorium* se declararon nulas las usurpaciones de los derechos de la Iglesia, y a sus autores se les declaró incursos en las penas canónicas de la bula *In coena Domini*. Todas las cortes borbónicas se sintieron afectadas por este *monitorium* y aquí hallaron el motivo para llevar a cabo una acción común. En abril de 1768 los embajadores de las potencias dieron el primer paso ante Clemente XIII, y bajo la amenaza de represalias le exigieron la inmediata retirada del documento. Como el papa no accedió a su demanda, en julio de 1768 fueron ocupados los enclaves pontificios de Benevento y Pontecorvo, o Avignon y Venaissin, respectivamente. La inflexible actitud del papa no pudo impedir que las potencias católicas siguieran presentando sus peticiones. Se llegó al punto culminante cuando, en enero de 1769, los embajadores presentaron inmediatamente al papa la demanda formal de supresión de la Compañía de Jesús.

Las dificultades financieras de los Estados pontificios, aumentadas por el hambre y la carestía de los años 1763 y 1764, siguieron su curso, pues no se pudieron emprender reformas ante la resistencia de los grandes terratenientes. Las únicas construcciones dignas de mención fueron la terminación de la fontana Trevi y de la Villa Albani. En 1763 el papa nombró a Winckelmann comisario de antigüedades, por recomendación del cardenal Albani. Pero antes, el papa, llevado de un escrupuloso temor, mandó cubrir una serie de esculturas antiguas y que se retocara el *juicio final* de la Capilla Sixtina. Estas medidas provocaron la burla de Winckelmann, si bien él aceptó el cargo que le ofrecía el papa.

Al igual que sus predecesores, también Clemente XIII tuvo en

cuenta sobre todo a los prelados italianos en la promoción de cardenales, y más concretamente a los prelados que estaban al servicio de la curia; nombró también algunos candidatos presentados por las potencias católicas. El nombramiento de su sobrino tuvo aceptación general, por ser persona que se mantenía alejada de los asuntos oficiales. Desafortunado, aun cuando inevitable, fue el nombramiento del que era a la sazón ministro de asuntos exteriores francés, de Bernis, cuya conducta poco eclesiástica y totalmente mundana era del dominio público. El cardenal más importante de los creados por Clemente XIII fue sin duda alguna Lorenzo Ganganelli, posteriormente Clemente XIV, que recibió la púrpura en 1759.

Clemente XIII murió el 2 de febrero de 1769 de un ataque cardíaco, después de haber celebrado muy temprano y haber bendecido las candelas de la festividad del día. Su tumba en San Pedro, construida por Canova, no se inauguró hasta 23 años después de su muerte.

## *Clemente XIV (1769-1774)*

El conclave que se inició el 15 de febrero de 1769 estuvo dominado por la cuestión de los jesuitas. Antes de que los cardenales españoles llegaran por fin a Roma, a fines de abril, no se podía pensar en una elección, pues los franceses, que habían llegado un mes antes, declararon que se verían obligados a pronunciar la exclusiva contra cualquiera que fuera elegido antes de la llegada de los españoles. Las potencias católicas estaban de acuerdo en que no se debía elegir a ningún amigo de los jesuitas. Pero sobre el modo de proceder había notables diferencias. Mientras que las potencias, sobre todo España, exigían de cualquier previsible candidato, ya antes de la elección, una promesa formal de suprimir la orden de los jesuitas, los cardenales de la corona consideraban este proceder como un acto de simonía y por ello lo rechazaron. El candidato preferido de las potencias era el arzobispo de Nápoles, Sersale, pero no tuvo éxito alguno debido a su excesivo apego al Estado. Por consejo del embajador español Azpuru, se promovió la candidatura del cardenal Ganganelli. Es seguro que

antes de la elección no hizo ninguna promesa formal de que en su calidad de papa suprimiría la Compañía de Jesús. Al ser interrogado, sólo declaró que, en su opinión, un papa podía suprimir la Compañía de Jesús al igual que cualquier otra orden con la conciencia tranquila, teniendo en cuenta la prudencia y la justicia, si existían razones para ello. El 19 de mayo de 1769 fue elegido por unanimidad.

Ganganelli, que nació en 1705 en Sant'Arcangelo cerca de Rimini, entró el año 1723 en el convento de franciscanos y cambió su nombre de pila, Giovanni Vincenzo, por el de su padre, Lorenzo. Al cabo de varios años de actividad docente en diversos centros de estudios de su orden en Italia, fue nombrado rector del colegio de Buenaventura de Roma, en 1746 fue consultor de la inquisición, rechazó dos veces la elección como general de su orden, y esto no sin intención, a fin de no perder su expectativa de una dignidad superior. De hecho, Clemente XIII le nombró cardenal en 1759. Tanto entonces como también anteriormente había sido amigo de los jesuitas, pero una vez nombrado cardenal se fue alejando de ellos poco a poco y mantuvo relaciones con los embajadores de las potencias borbónicas. No parece totalmente infundada la acusación de ambición y de cálculo que formula Pastor contra él.

Durante su pontificado, su hermano en religión Bontempi fue el confidente imprescindible del papa. Nombró secretario de Estado al cardenal Pallavicini, amigo de España, y desde 1760 a 1767 nuncio en Madrid. El primer paso importante del nuevo papa fue la restauración de relaciones con Portugal, que se hallaban interrumpidas desde 1759. De este modo se pudieron ocupar las diócesis vacantes, pero con candidatos aceptos a Pombal; se envió un nuncio a Lisboa, pero al mismo tiempo Clemente XIV tuvo que nombrar cardenal a un hermano de Pombal y, como éste murió pronto, a otro favorito del omnipotente ministro. El papa consiguió la aprobación de todos los círculos ilustrados, al suprimir la habitual lectura de la bula *In coena Domini* el jueves santo de 1770, lo que se interpretó como una corrección implícita a su predecesor, quien todavía en 1768 citaba explícitamente esta bula en el *monitorium* dirigido a Parma. En 1774 fue suprimida formal y definitivamente.

En la cuestión de los jesuitas, España fue la fuerza impulsora

desde el comienzo de su pontificado. Un breve extendido en forma rutinaria, por el que se confirmaban a los misioneros de la orden jesuítica y a sus fieles las indulgencias ordinarias, desató un gran descontento y dio motivo a las potencias para exigir formalmente a Clemente XIV, por medio del enviado cardenal Bernis, el 22 de julio de 1769, la supresión de la orden. El papa, inseguro por su anterior promesa condicionada y apremiado por el temor a ser envenenado por los jesuitas, cedió finalmente a los apremios de Francia, reforzados con las amenazas de ruptura de relaciones, y en una carta dirigida a Luis XV en septiembre de 1769 se comprometió explícitamente a suprimir la orden, sin determinar no obstante una fecha exacta. La misma promesa hizo Clemente XIV, a continuación, en un escrito dirigido a Carlos III de España, a fines de noviembre, solicitando, a su vez el papa un poco de paciencia.

A pesar de estas firmes promesas, la actitud del papa mostró una sorprendente inseguridad, durante los tres años siguientes, en la cuestión de los jesuitas. Algunas duras disposiciones contra la Compañía —como, por ejemplo, penas dictadas contra algunos de sus miembros, visitas discriminativas de colegios, vejaciones a los superiores— no daban suficiente satisfacción a las potencias aliadas, cuyos enviados apremiaban al papa sin descanso, y sin cesar de intrigar entre sí y de fomentar recelos mutuos. La caída de Choiseul, a fines de 1770, provocada por la influencia de la condesa Du Barry, no modificó en nada la política francesa en la cuestión de los jesuitas. El auténtico giro de este asunto, llamado *el negocio grande,* se produjo con el cambio de embajador español en Roma. A Azpuru, que por razones de salud se retiró a fines de 1771, le siguió José Moñino, nombrado conde de Floridablanca en 1773 [6]. Con su audiencia de presentación comenzó, el 12 de julio de 1772, la última fase de la lucha contra la Compañía de Jesús. Frente a la tentativa del papa de lograr una paulatina disolución de la orden, sin la publicación de un documento propiamente dicho de supresión, mediante la prohibición de recibir novicios, el embajador amenazó con la expulsión de todas las órdenes religiosas de España, y finalmente con la ruptura de relaciones.

6. Murió el año 1819, y por tanto vivió para contemplar la restauración de la Compañía a cuya supresión dedicó todos sus esfuerzos.

En la embajada de España se preparó el proyecto de la bula de supresión, que se entregó al papa a comienzos del año 1773 y que fue aprobado por él en todos sus puntos básicos. No es preciso explicar que Madrid estaba de acuerdo con el texto, ya que el proyecto se había elaborado en la embajada española. El curial español Zelada, que participó en forma decisiva en la redacción del texto, fue nombrado cardenal el 19 de abril de 1773, y fue ricamente recompensado por España al igual que otros colaboradores fieles, entre ellos el confidente del papa, Bontempi. Desapareció el último obstáculo al reafirmar una vez más su neutralidad la emperatriz María Teresa, a principios de 1773, presionada por España. En junio — probablemente el 9 — Clemente XIV firmó el documento de supresión, que por razones estilísticas y prácticas no se redactó en forma de bula como se había previsto primeramente, sino como breve[7]. La impresión — sin fecha — corrió a cargo del embajador español, pues de este modo se creyó que se mantendría mejor el secreto. A mediados de julio se nombró la congregación de cardenales a la que se confiaría la ejecución de la supresión, pero hasta el 22 de julio no obtuvo Moñino autorización para enviar los ejemplares del breve, fechado el día anterior, a los gobiernos interesados. En Roma el anuncio se hizo el 16 de agosto, e inmediatamente se inició la ejecución.

El breve *Dominus ac Redemptor noster* presenta, en un preámbulo histórico general, el derecho del papa a confirmar y suprimir las órdenes religiosas, expone a continuación — en verdad con una selección muy unilateral de los hechos relatados — las dificultades que la Compañía de Jesús tuvo en el curso de su historia con otras órdenes religiosas y con los príncipes temporales; seguía a esto la disposición propiamente dicha de supresión; ponían fin al voluminoso documento las disposiciones relativas a la ejecución.

La supresión de los jesuitas se consideró como una victoria de la razón y Clemente XIV fue alabado en todas partes por esta decisión. Él mismo, aun cuando en una forma discreta, en la

7. No es convincente la información, citada muchas veces, de que Clemente XIV visitó, antes de la firma del breve, al fundador de los pasionistas, Pablo de la Cruz, que gozaba de gran prestigio en Roma en aquella época, y que sólo después de haber conversado con él habría firmado el breve; cf. GAETANO DELL'ADDOLORATA, RSTI 13 (1959) 102-112.

medalla anual de 1774 aludió a la supresión de la Compañía como a un hecho pacificador. Las medallas lanzadas por los adversarios de los jesuitas a imitación de las papales celebraron el triunfo con formas más explícitas; aludiendo a la expulsión de los primeros padres del paraíso, el dorso presentaba la expulsión de los jesuitas con la leyenda «No os conozco», y una referencia al versículo del salmo: «Éste es el día que ha hecho el Señor, alegrémonos y regocijémonos en él.»

En los diferentes países, en los que había todavía jesuitas, la supresión de la orden se llevó a cabo de diferentes maneras. Bajo la presión y vigilancia de las potencias borbónicas, el procedimiento más riguroso fue el de los Estados pontificios. El general de la Compañía, Lorenzo Ricci —y con él los miembros más importantes de la curia generalicia—, fue recluido hasta su muerte en el castillo de Sant'Angelo, en régimen de prisión estricta. Moñino se opuso con éxito a la liberación de Ricci, proyectada por Pío VI, sucesor de Clemente XIV, y trató de impedir toda suavización del confinamiento. En Austria y Alemania la supresión se llevó a cabo sin dureza, procurando, dentro de lo posible, que los trabajos que habían iniciado los jesuitas, no sufrieran daños irreparables. María Teresa y otros soberanos se opusieron con éxito a la medida inicialmente decretada por Clemente XIV en virtud de la cual los bienes de la suprimida Compañía (cuya cuantía se exageró) debían quedar a disposición de la santa sede. El papa se vio obligado a ceder ante la decidida oposición de los soberanos y los bienes de la Compañía quedaron incautados por los Estados respectivos.

Sólo Federico II de Prusia, que en 1767 celebró con entusiasmo la expulsión de los jesuitas de España, y Catalina II de Rusia prohibieron la promulgación y la ejecución formal del breve por razones prácticas, para conservar las escuelas católicas en Silesia o en la Rusia Blanca, respectivamente. Mientras que en Prusia, algunos años después, pudo llevarse a cabo la disolución formal de la orden, la zarina mantuvo inalterable su prohibición de suprimir la Compañía, y el obispo titular ordenó a sus miembros que prosiguieran su labor. La seguridad, dada en 1785 por el obispo auxiliar de Mogilew, de que Pío VI había aprobado oralmente en su presencia la conducta de los ex-jesuitas de la Rusia

Blanca, no puede probarse con documentos históricos, pero de todas formas los miembros de la Compañía lo tuvieron por suficiente. En 1801 Pío VII confirmó formalmente a la Compañía de Jesús en la Rusia Blanca.

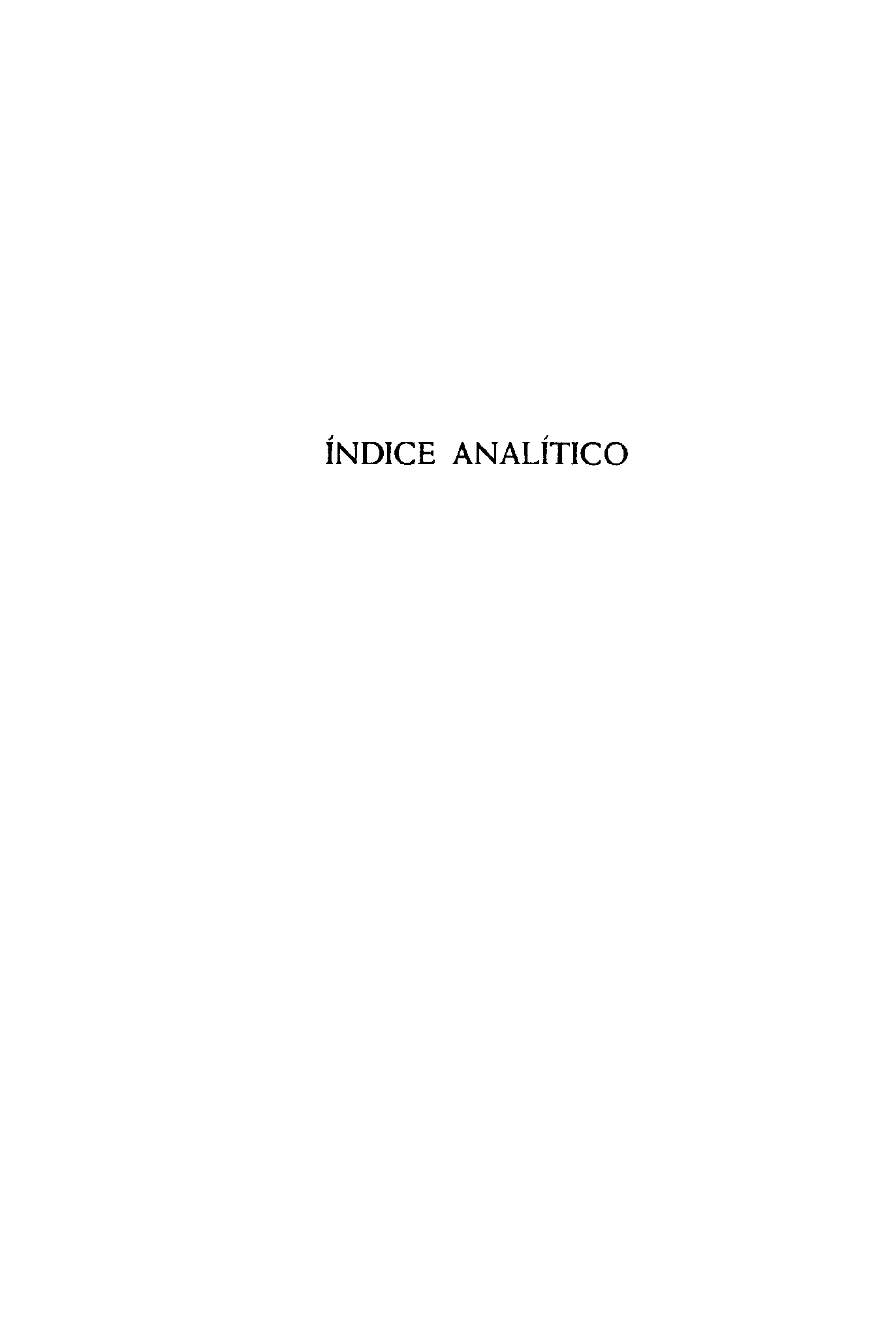
La supresión de los jesuitas supuso una gran pérdida, sobre todo para las escuelas católicas de Europa, después de que la expulsión de Portugal y España hubiera liquidado ya la labor misional de la Compañía casi por completo. Los jesuitas aceptaron en general la decisión papal, que para muchos de ellos equivalía a un destino de extrema indigencia y persecución. No pocos ex jesuitas se distinguieron en adelante en el servicio de la Iglesia.

Las potencias católicas prometieron al papa la devolución de los enclaves ocupados anteriormente, como contrapartida por la supresión de los jesuitas. Pero Clemente XIV no pudo ver realizado su proyecto de recuperar los territorios antes de la promulgación del breve de supresión. Como Tanucci quería conservar a toda costa Benevento bajo el poder de Nápoles, la restitución de los territorios ocupados se demoró hasta el año 1774, y además quedó sujeta a cargas humillantes.

En doce promociones, Clemente XIV creó un total de diecisiete nuevos cardenales para el sacro colegio. En la última promoción, el 26 de abril de 1774, fueron nombrados explícitamente 2 nuevos cardenales —entre ellos el sucesor de Clemente, Braschi— y once *in petto*. El papa no manifestó el nombre de estos cardenales, que según la opinión de los contemporáneos fueron reclutados de las filas de los adversarios más acérrimos de los jesuitas, ni siquiera ante los apremiantes requerimientos que se le hicieron durante la grave enfermedad que le llevó al sepulcro.

Desde la supresión de los jesuitas fue aumentando el temor del papa ante un posible envenenamiento por parte de sus supuestos adversarios. Su estado de salud, que no se caracterizaba por la estabilidad fue empeorando cada vez más, contribuyendo a ello sus depresiones mentales y sus períodos de excitación. El 21 de septiembre de 1774 dejaba de existir. Carece de todo fundamento el rumor, que se propagó inmediatamente, de que el papa había sido envenenado y así lo admite, en general, la crítica moderna. Es muy significativo que en las exequias de Clemente XIV no se hiciera mención alguna a la supresión de la

Compañía en la acostumbrada enumeración de las obras más significativas del pontificado que llegaba a su fin. Clemente XIV fue enterrado al principio en la basílica de San Pedro, pero en 1802 fue trasladado a la iglesia conventual de los santos Apóstoles, donde desde 1787 estaba instalado el monumento funerario creado por Canova.



# ÍNDICE ANALÍTICO